

**KANTS KONZEPTION
DER
MODALBEGRIFFE**

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde

der Hohen Philosophisch-Historischen Fakultät

der Universität Basel

vorgelegt von

Guido Schneeberger

aus Langenthal

Basel 1952

Verlag für Recht und Gesellschaft AG, Basel

**Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät
auf Antrag der Herren Prof. Dr. K. Jaspers und Prof. Dr. Hch. Barth**

Basel, den 5. Juli 1951

Prof. Dr. Fritz Meier, Dekan



Diese Arbeit wird vom Verlag für Recht und Gesellschaft AG. in Basel als
Vol. 1 der Reihe «Philosophische Forschungen, Neue Folge» herausgegeben

Inhalt

Einleitung

I. Das Thema	1
II. Bisherige Bearbeitung des vorliegenden Themas	1
III. Das benützte Kantische Material	3

Erster Teil: Der Begriff der Möglichkeit

I. Allgemeines	
1. Sinn von Möglichkeit überhaupt	5
2. Die Relationalität als Grundzug aller Möglichkeit	5
3. Vollständige und unvollständige Möglichkeit	6
II. Logische Möglichkeit	
1. Allgemeines	11
2. Die logische Möglichkeit als innere Möglichkeit	11
3. Der negative Charakter der logischen Möglichkeit	13
4. Ungenügen der logischen Möglichkeit. Übergang von der logischen zur realen Möglichkeit	14
III. Reale Möglichkeit	
1. Fassung des Begriffs der realen Möglichkeit	15
2. Das Plus der realen Möglichkeit gegenüber der logischen Möglichkeit	16
3. Die reale Möglichkeit als unvollständige Möglichkeit	17
4. Darstellung einiger Fälle realer Unmöglichkeit	22
a) Das Wunder (im innern und im äußern Sinn)	22
b) Die Schöpfung	25
c) Die Ideen. Beispiel: Die Freiheit	29
5. Die reale Unmöglichkeit als bloß phänomenale Unmöglichkeit	31
a) Die Frage des Anspruchs auf absolute Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit	31
b) Das reine Denken (das Noumenon) als Mittel der Restriktion der Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit	35
c) Der subjektive Charakter der Umwendung von der absoluten zur bloß phänomenalen Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit	37
d) Nähere Charakteristik der Umwendung zur bloßen Phänomenalität der Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit am Beispiel der Idee der praktischen Freiheit	39
aa) Innere Sicherstellung des Gedankens der Freiheit als causa noumenon und die zentrale Bedeutung der Deduktion der Kategorien hierfür	39

bb) Äußere Sicherung des Gedankens der Freiheit durch das Denken der Vereinbarkeit von Natur und Freiheit	43
cc) Der Verteidigungscharakter der vorangegangenen Argumentationen als transzendente Hypothese. Weiteres über transzendente Hypothesen	45
e) Konsequenz zugunsten der Annahme der bloßen Phänomenalität der Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit auch der Wunder	48
f) Zusatz: Die Unterscheidung von je zwei Arten problematischer Urteile und Begriffe	49
 IV. Möglichkeit als Minimum an Wahrheit	
1. Möglichkeit als Minimum an Wahrheit und das Interesse der Vernunft	52
2. Die praktische Zweckmäßigkeit des Minimums der Erkenntnis	59
3. Exkurs: Aus Nietzsches Kantkritik	62
4. Von der Stärke des Minimums an Wahrheit	63

Zweiter Teil: Der Begriff der Wirklichkeit

I. Allgemeines	
1. Der Begriff der Wirklichkeit und seine Gegensätze	65
2. Unterscheidung des Begriffs der Wirklichkeit von ähnlichen Begriffen	65
3. Das Kriterium der Wirklichkeit	66
 II. Möglichkeit und Wirklichkeit	
1. Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit	67
2. Die Kategorie der Wirklichkeit als bloßer Modalbegriff	69
a) Allgemeines	69
b) Das Gelingen des ontologischen Beweises bei Annahme des Prädikatcharakters der Kategorie der Wirklichkeit	73
c) Das Mißlingen des ontologischen Beweises infolge des synthetisch-modalen Charakters des Existentialurteils	75
d) Die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit ausgelegt als Eigentümlichkeit unseres Erkenntnisvermögens	77

Dritter Teil: Der Begriff der Notwendigkeit und der Begriff der Zufälligkeit

A. Die Notwendigkeit

I. Allgemeines	
1. Umschreibung des Sinns von Notwendigkeit überhaupt	80
2. Die Relationalität als Grundzug aller Notwendigkeit	80

3. Apriorität und Allgemeinheit als Korrelate der Notwendigkeit	81
a) Apriorität und Notwendigkeit	81
b) Notwendigkeit und Allgemeinheit	82

II. Analyse zweier Hauptfälle von Notwendigkeit

1. Logische Notwendigkeit	83
2. Reale Notwendigkeit	85
a) Allgemeines	85
b) Die reale Notwendigkeit als verständliche Notwendigkeit	87
c) Das Schema der realen Notwendigkeit	90
d) Der beschränkte Sinn der realen Notwendigkeit	91

B. Die Zufälligkeit

I. Allgemeines

1. Sinn von Zufälligkeit überhaupt	92
2. Zufälligkeit und Relationalität	92
3. Korrelate der Zufälligkeit	93

II. Logische und reale Zufälligkeit

1. Logische Zufälligkeit	93
2. Reale Zufälligkeit	94

III. Zufälligkeit und Substantialität	95
---	----

C. Das Analogon der Zufälligkeit und das Analogon der Notwendigkeit

I. Das Analogon der Zufälligkeit

1. Der kritische Begriff der Analogie	98
2. Der kritische Begriff eines Analogons der Zufälligkeit	99

II. Das Analogon der Notwendigkeit

III. Vom gegenseitigen Verhältnis der (kritischen) Analoga von Zufälligkeit und Notwendigkeit	104
---	-----

IV. Zusatz: Analoga anderer Modalkategorien	105
---	-----

D. Der Begriff der absoluten Notwendigkeit

I. Das Ungenügen der relationalen Arten der Notwendigkeit	106
II. Die Idee der absoluten Notwendigkeit	108
III. Modalität überhaupt	110



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Einleitung

I. Das Thema

Die vorliegende Arbeit hat Kants Lehre von den *Modalkategorien* zum Gegenstand. Bei der Behandlung dieses Themas sind zwei Gesichtspunkte bewußt außeracht gelassen worden. *Erstens* wurde nicht in die Darstellung aufgenommen die *biographische Entwicklung* der einschlägigen Kantischen Gedanken. Die Darstellung betrifft ausschließlich Kants sogenannte kritische Zeit; die sogenannten vorkritischen Schriften dagegen sind darin nicht verwendet. *Zweitens* wurde von allen Vergleichen von Kants Auffassungen mit denjenigen anderer Autoren abgesehen. Mit Kants *historischer Stellung* beschäftigt sich also die vorliegende Darstellung nicht. Die Frage etwa, was Kant von seinen Vorgängern modifiziert oder unverändert übernommen und was er allenfalls ganz neu konzipiert hat, ist hier nicht untersucht.

Dagegen sind gewissermaßen als Erweiterung des Themas mit in die Darstellung aufgenommen: *Erstens* die Behandlung auch solcher Positionen, die Kant *nicht ausdrücklich* zum Thema gemacht hat, die bei ihm aber doch deutlich genug ausgebildet sind. *Zweitens* die Erörterung des vielfältigen *systematischen Zusammenhangs* der Modalkategorien mit der *praktischen Vernunft*. *Drittens* die von Kant selbst nicht vollzogene Ausdehnung der Anwendung seines kritischen Begriffs der *Analogie* auch auf die Modalkategorien.

II. Bisherige Bearbeitung des vorliegenden Themas

Eine Abhandlung, die das Ganze des genannten Themas darstellt, existiert bisher nicht. Lediglich vereinzelte Teilprobleme sind bisher behandelt worden. Es sind hier in der Hauptsache folgende Autoren und Schriften zu nennen:

1. David Baumgardt: Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie (Kantstudien, Ergänzungsheft 51, Berlin 1915).

2. Nikolai Hartmann: Möglichkeit und Wirklichkeit (Berlin 1938).

3. Hans Pichler: *Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit* (Leipzig 1912).

4. August Stadler: *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie* (Zürich 1874).¹

Alle vier Autoren behandeln u. a. auch gewisse Punkte unseres Themas. Die Frage ist, welchen Wert diese vier Schriften in dieser Hinsicht haben. Um es ohne Umschweif zu sagen: einen überaus geringen. So wird z. B. keiner der Autoren Kants Begriff der Möglichkeit gerecht. Dies erklärt sich z. T. daraus, daß sie alle lediglich das sogenannte erste Postulat in der Kritik der reinen Vernunft zur Basis ihrer Ausführungen nehmen, den zum richtigen Verständnis unentbehrlichen Kantischen *Nachlaß* jedoch unbenützt lassen. Die Kantische Fassung des Möglichkeitsbegriffs bleibt bei allen vier Autoren unklar bis zur Verzerrung. Die größten Entstellungen sind bei N. Hartmann anzutreffen. Hartmann behauptet in seiner «Aporetik der Kantischen Modalbegriffe», nach Kant «bliebe in der Tat ein Wirkliches zulässig, das gar nicht möglich wäre»! (Möglichkeit und Wirklichkeit S. 110). Keiner der Autoren zieht den für unser Thema wichtigen § 76 der Kritik der Urteilskraft heran. Die vier Autoren gehen z. T. auch auf Kants Fassung der Begriffe von Wirklichkeit und Notwendigkeit ein. Auch hier bleibt vieles unklar, und besonders Hartmanns Mißverständnisse und Unterschiebungen springen wiederum in die Augen (ebenda S. 18f., S. 110f.). Von Hartmanns gesamten Ausführungen, die unser Thema angehen, kommt lediglich in Betracht seine terminologische Präzisierung der Kantischen Argumentation mit den «100 möglichen Talern» (ebenda S. 335f.). Es wird darauf zurückzukommen sein.

Pichler und Hartmann versuchen beide hauptsächlich eine *Kritik* der Kantischen Auffassungen. Die einzige Kritik jedoch, die hier m. E. in Betracht kommt, stammt von *Nietzsche* und betrifft vor allem die für Kant sehr wichtigen Zusammenhänge der Möglichkeitsbegriffe mit der praktischen Vernunft. Dieses interessante Kapitel aus Nietzsches Kantkritik hat in der vorliegenden Arbeit am gehörigen Ort Aufnahme gefunden.

¹ Hier ist nur diejenige Literatur zum Modalproblem berücksichtigt, die sich ausdrücklich mit *Kant* beschäftigt. Werke also wie A. Fausts «Der Möglichkeitsgedanke» (1. und 2. Band, Heidelberg 1931–35) kommen hier nicht in Betracht.

III. Das benützte Kantische Material

Für die nachstehende Arbeit wurde das in der *Akademie-Ausgabe* in Form der Werke, Briefe und des Nachlasses enthaltene Kantische Material benützt. Ferner wurden oftmals die von Poelitz herausgegebenen «Vorlesungen über die Metaphysik» herangezogen sowie die von Max Heinze als Beilagen zu seiner Abhandlung «Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern» veröffentlichten Kantischen Materialien (abgedruckt in Nr. VI des XXXIV. Bandes der Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig 1894). Gelegentlich stützt sich die Darstellung auch auf anderweitiges Material.

Das Zitieren der Werke erfolgt mit jeweiliger Angabe von Band und Seitenzahl (der Akademie-Ausgabe) und unter Nennung des Titels der zitierten Schrift. Briefe und Briefentwürfe werden mit Band, Seitenzahl und Datum zitiert. Mit vierstelligen Zahlen ohne weitere Angaben sind die sog. Reflexionen aus dem Nachlaß bezeichnet; die Angabe dieser Zahl erfolgt gemäß der Numerierung in der Akademie-Ausgabe. Das Opus postumum wird wie ein Werk zitiert. Was die von Poelitz herausgegebenen Metaphysikvorlesungen betrifft, so wird für diese der 1924 in Roßwein erschienene Neudruck benützt; nach ihm wird auch zitiert. – Alles im Kantischen Text gesperrt Gedruckte ist im Folgenden kursiv gedruckt. Wird die Kantische Hervorhebung nicht übernommen, so wird dies jeweils durch einen einfachen Stern bezeichnet. Ebenfalls mit einem einfachen Stern wird diejenige Hervorhebung (durch Kursivdruck) markiert, die in Kants Text fehlt oder jedenfalls durch den Druck nicht besonders (durch Sperrung etc.) bezeichnet ist.

Abkürzungen werden folgende gebraucht:

A	= 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft
B	= 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft
KU	= Kritik der Urteilskraft
prV	= Kritik der praktischen Vernunft
Prol.	= Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können

Idee	= Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
Rez.	= Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit
Grundl.	= Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
Was heißt	= Was heißt: sich im Denken orientieren?
Met. Anf.	= Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft
tel. Prinz.	= Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie
Rel. inn.	= Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
Met. d. S.	= Die Metaphysik der Sitten
Anthr.	= Anthropologie
Streit	= Der Streit der Fakultäten
Logik	= Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (herausgegeben von Jäsche)
Fortschritte	= Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?
vorn. Ton	= Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie
Entdeck.	= Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll
Gemeinspruch	= Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
Poelitz	= Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik (herausgegeben von Poelitz)
Heinze	= Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern.

Die Prolegomena, die Anthropologie, die Kritik der Urteilskraft und die Logik werden (in der Regel) unter dem bloßen Hinweis auf den jeweiligen Paragraphen zitiert, die beiden Auflagen der Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft mit der in der Kantliteratur üblichen bloßen Angabe der Originalpaginierung.

Der Begriff der Möglichkeit

I. Allgemeines

1. Sinn von Möglichkeit überhaupt

Suchen wir in Kants Formulierungen nach dem gemeinsamen Grundsinn aller Möglichkeit, so zeigt sich, daß dieser Sinn auf so etwas hinausläuft wie ein *Übereinkommen* (B 265), *Übereinstimmen* (4298, 4688, 4801, 5757), *Einstimmen* (4304, 5698), *Zusammenstimmen* (B 184, 5163, 5573) oder einfach: «Möglich sein heißt eigentlich soviel als: *stimmen* *» (4581). Entsprechend bedeutet die Unmöglichkeit soviel wie die *Negation* der Einstimmung, nämlich: *Widerstreit* (4801, 5698, etc.).

2. Die Relationalität als Grundzug aller Möglichkeit

Nun ist klar, daß alles Zusammenstimmen ein Zusammenstimmen *von etwas mit etwas* ist. Dementsprechend muß alle Möglichkeit eine Möglichkeit «hinsichtlich, in Bezug auf» etwas sein, oder wie wir auch sagen können: alle Möglichkeit ist «Möglichkeit-insofern». Kant sagt: «Die Möglichkeit ist eine *respektive* * Position» (3813). Die *Relationalität* ist somit unverkennbar. Welchen besonderen Charakter aber die Relation in dem vorliegenden Falle hat, wird sofort klar, wenn wir die einschlägigen Formulierungen Kants heranziehen. Solche lauten etwa: «Was mit . . . Bedingungen . . . zusammenstimmt, ist möglich» oder: «. . . Möglichkeit: was mit den Bedingungen . . . stimmt» (beide 5163). Aller Möglichkeit liegt demnach ein *Bedingungsverhältnis* zugrunde: Das Bedingte (die Sache), welches mit der Bedingung übereinstimmt, heißt insofern, d. h. hinsichtlich eben dieser Bedingung, *möglich*. Dieser Sachverhalt kann etwa folgender Formulierung entnommen werden: «Das Bedingte ist das . . . Mögliche unter gegebenen Bedingungen» (5525).

Sind *keine* angebbaren Bedingungen da, so ist es ohne Sinn, von Möglichkeit zu sprechen. Die Möglichkeit ist ein Zusammenstimmen mit Bedingungen. Ist nun etwas da, was infolge eines gewissen

umfassenden Totalitätscharakters «nichts» außer sich hat, mithin auch *keine Bedingungen*, sondern das vielmehr allen Bedingungsverhältnissen zugrundeliegt, d. h. selbst nur als Bedingung fungiert, so kann in einem solchen Falle gar nicht von *Möglichkeit* die Rede sein; freilich auch nicht von *Unmöglichkeit*, weil es auch zu dieser Bedingungen braucht (denen eben in diesem Falle widerstritten wird), die bereits gegeben sind. «Selbst zur Unmöglichkeit gehört etwas Gegebenes. Die *ersten data* * werden a priori *nicht als möglich* * erkannt, sondern machen die Bedingungen aller unserer Urteile aus . . . » (4483). Zu solchen ersten Data, die weder als in einem angebbaren Sinne möglich noch als unmöglich bezeichnet werden können, gehören z. B. unverkennbar der *Raum* und die *Zeit*. Es scheint, daß einige Äußerungen Kants so zu verstehen sind: «Es muß alle Realität schlechthin gegeben sein, und so geht einige Wirklichkeit vor aller Möglichkeit vorher, so wie der Raum nicht etwas Möglichen, sondern der Grund von allen möglichen Figuren ist» (4119). Der Raum ist also nicht etwa unmöglich, sondern vielmehr: er ist etwas schlechthin Gegebenes, ohne daß Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit angebar sind. Entsprechendes muß außer dem Raume auch von der *Zeit* gelten, «weil beide zusammen alle Möglichkeit in der Erscheinung in sich enthalten als Substrate, die *zuvor gegeben* * werden müssen» (6290). Wollten wir also von Raum und Zeit sagen, sie seien möglich, so müßten wir ein *weiteres* «Substrat» haben, was aber gerade durch ihren umfassenden Charakter, der nichts außer sich läßt, verunmöglicht wird.¹ Kann also von Möglichkeit und Unmöglichkeit nur da die Rede sein, wo *Bedingungen* sind, so bringt dies mit sich, daß die jeweilige Möglichkeit von den ihr zugrundeliegenden Bedingungen her charakterisiert werden muß.

3. Vollständige und unvollständige Möglichkeit

Nun ist die Frage, welches denn diese Bedingungen sind, mit denen zusammenzustimmen die Möglichkeit des eben darum sogenannten Möglichen ausmacht. Dabei ist es nötig, sich zuvor zu vergewissern, auf welche Weise diese Frage überhaupt sinnvoll be-

¹ Dieses Urteil wird später, insbesondere bei der sogenannten Analogie der Möglichkeit, zu modifizieren sein.

antwortet werden kann. Dies ist gar nicht selbstverständlich; denn es zeigt sich hier sofort eine Schwierigkeit. Diese betrifft die durchgängige Bestimmung eines vollständig Möglichen hinsichtlich der Bedingungen, mit denen dieses zusammenstimmt. Es ist nämlich die durchgängige, d. h. in jeder Hinsicht *vollständige* Möglichkeit (um diese handelt es sich hier zunächst) genau *gleichviel* wie die *Wirklichkeit*, denn «in der durchgängigen Bestimmung ist nur das möglich, was wirklich ist» (5723). Zur Wirklichkeit aber ist die Erfüllung *aller* Bedingungen erforderlich. Wollen wir nun dementsprechend die vollständige Möglichkeit den erforderlichen Bedingungen nach durchgängig bestimmen, so verlangt dies also nicht weniger als die Kenntnis der *Totalität* der Bedingungen einer Sache. Dies ist aber, so erklärt Kant, für uns unmöglich, denn «der Begriff der durchgängigen Bestimmung ist ein Verhältnis zur Allwissenheit» (5723).² «Die vollständige Möglichkeit können wir niemals einsehen, weil wir einen Begriff nicht durchgängig und in concreto ausführlich bestimmen können» (6298). Mit dieser Schwierigkeit, daß wir die Allheit der zur vollständigen Möglichkeit erforderlichen Bedingungen gar nicht kennen können, hängt eine zweite eng zusammen. Der Verschiedenheit der einzelnen Dinge entspricht eine je *besondere*, streng genommen sogar einmalige Kombination von Bedingungen, also auch: eine je besondere, für jedes einzelne Ding *andere* vollständige Möglichkeit.

Suchen wir jetzt die Antwort auf die oben gestellte Frage nach den Bedingungen aller Möglichkeit, so sehen wir uns also nicht nur in Verlegenheit betreffend der Kenntnis der Totalität dieser Bedingungen, sondern auch hinsichtlich der *Besonderheit* jedes einzelnen Dinges. Denn bei dem Versuche, einen alle Möglichkeit erschöpfenden *allgemeinen* Inbegriff von Bedingungen zu bilden, zeigt sich sofort, daß auch hier die Allgemeinheit des Umfangs (Möglichkeit *aller* Dinge) auf Kosten der Besonderheit des Inhalts (vollständige Möglichkeit der verschiedenen *Einzeldinge*) geht.

Die Schwierigkeiten sind hier ganz gleich wie bei der Frage, «welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit jeder Erkenntnis sei» (B 82). Auch hier widerstreiten sich Allgemeinheit und Vollständigkeit, und Kant er-

² Hier wie auch gelegentlich später weist der Text der sog. Reflexionen gewisse sprachliche Unzulänglichkeiten auf, die jedoch leicht durchschaut werden können.

klärt: «Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein *hinreichendes und doch zugleich allgemeines* * Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne» (B 83). «Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ist nicht möglich; – es ist sogar in sich selbst widersprechend. Denn als ein *allgemeines*, für alle Objekte überhaupt gültiges, müßte es von allem Unterschiede derselben völlig abstrahieren und doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf diesen Unterschied gehen, um bestimmen zu können, ob ein Erkenntnis gerade mit demjenigen Objekte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Objekte überhaupt – womit eigentlich gar nichts gesagt wäre – übereinstimme» (Logik, Einleitung VII).

Entsprechend wäre ein Begriff von Möglichkeit, der die Bedingungen zur je vollständigen Möglichkeit aller Dinge bis in die letzten Besonderheiten enthielte, ein unbrauchbares *Monstrum*. Denn auch die *Möglichkeitsbegriffe*, d. h. die jeweilige Kombination von Bedingungen, mit denen zusammenzustimmen die vollständige Möglichkeit der Sachen ausmacht, «sind so vielfältig als diese Objekte selbst» (Logik, Einleitung I). – Sollten wir also einen Möglichkeitsbegriff benötigen, so müßte dieser notwendig *unvollständig* sein. Eine derartige Unvollständigkeit braucht uns aber nicht sehr zu beunruhigen, da vielleicht auch ein solcher beschränkter Möglichkeitsbegriff allenfalls für unsere Zwecke ausreichend sein könnte. Ein solcher, auf eine gewisse Anzahl Bedingungen begrenzter Möglichkeitsbegriff hätte nämlich den Vorteil, *überblickbar* und so gewissermaßen *handlich* zu sein. Zugleich könnte ihm (dank seiner Beschränktheit) sehr wohl eine gewisse *Allgemeinheit* zukommen, die ja dem vollständigen Möglichkeitsbegriff notwendigerweise abgeht. Freilich muß mit dieser Allgemeinheit eine unvermeidliche *Unbestimmtheit* hinsichtlich aller weiteren zur konkreten vollständigen Möglichkeit erforderlichen Bedingungen als Nachteil in Kauf genommen werden. Mit dieser Unbestimmtheit ist sogar das Risiko der Unmöglichkeit verbunden; denn ein Ding, welches hinsichtlich solcher *allgemeiner* Bedingungen möglich heißt, kann trotzdem bezüglich der zu seiner vollständigen Möglichkeit noch benötigten zusätzlichen Bedingungen *unmöglich* sein. In einem solchen Falle «...ist die Möglichkeit des nicht Wirklichen [= vollständig Möglichen] nur etwas, was von einem

gewissen allgemeinen Begriffe gedacht wird» (4039) und «daß etwas darum wirklich [= vollständig möglich] sei, weil es nach einem allgemeinen Begriffe möglich ist, folgt nicht» (6290). Aber der Nachteil der Unvollständigkeit, den die (ob nun strikte oder bloß komparative) Allgemeinheit eines Möglichkeitsbegriffs mit sich bringt, wird durch den Vorteil aufgewogen, daß ein solcher Möglichkeitsbegriff einen größeren Anwendungsbereich hat. Ich nenne eine beschränkte Anzahl von Bedingungen und meine damit «das Allgemeine und also *Vielerlei* *» (5784). Durch den Begriff einer vollständigen Möglichkeit würde ich dagegen nur treffen: «das Einzelne, welches *nicht Vielerlei* * sein kann» (ebenda). – Es ist aber noch etwas anderes, was einen beschränkten Möglichkeitsbegriff empfiehlt. Einer solchen Beschränkung kommt nämlich der Umstand sehr zustatten, daß wir zur Feststellung der Unmöglichkeit einer Sache nicht den Widerstreit mit allen zur vollständigen Möglichkeit erforderlichen Bedingungen benötigen, sondern daß uns die Kenntnis einer *einzigen* Bedingung, die nicht erfüllt wird, dazu genügt. Ferner: Sollte etwa der Fall eintreten, daß uns genug wäre zu wissen, daß etwas bezüglich einer einzigen Bedingung *nicht unmöglich* ist, so würde uns auch hier ein (auf eben diese einzige Bedingung) *beschränkter* Möglichkeitsbegriff ein Genüge tun.

Mit dem Verzicht auf die vollständige Möglichkeit ist sofort der Unterschied und damit die *Trennung* der eben darum «*bloß*» genannten unvollständigen Möglichkeit von der Wirklichkeit (als vollständiger Möglichkeit) da; damit aber liegt auch eigentlich erst ein Grund vor, von «Möglichkeit» als einer *besonderen Kategorie* überhaupt zu reden: denn die vollständige Möglichkeit ist ja von der Wirklichkeit gar nicht zu unterscheiden («was in aller Absicht möglich ist, ist wirklich» [4297; hierzu auch 5772]), und wenn es auf diese vollständige Möglichkeit allein ankäme, benötigten wir gar keine besondere Kategorie der Möglichkeit (als Bezeichnung eben des Unterschieds zur Wirklichkeit). Nur die *unvollständige* und eben darum sogenannte *bloße* Möglichkeit ist von der Wirklichkeit unterschieden. Sie allein kann im eigentlichen Sinne «Möglichkeit» heißen, deswegen, weil sie infolge ihrer Beschränkung auf eine begrenzte Anzahl Bedingungen im Gegensatz zur vollständigen Möglichkeit für uns übersehbar ist und weil ihre Unvollständigkeit zu ihrer Trennung von der Kate-

gorie der Wirklichkeit führt. – Die vollständige Möglichkeit ist so bloß noch eine unerreichbare *Idee*, d. h. ein Grenzbegriff, der dazu dient, uns bei jedem Möglichkeitsbegriff den Mangel an Vollständigkeit fühlbar zu machen. Die vollständige Möglichkeit ist somit genau genommen gar nicht eine Kategorie, ganz so wie der Gedanke einer durchgängigen Bestimmung auch keine Kategorie, sondern eine *Idee* ist (B 601).

Ist nun zur Wirklichkeit die vollständige Möglichkeit vonnöten, so bedeutet dies jedoch *nicht*, daß wir zur Erkenntnis der Wirklichkeit alle zur vollständigen Möglichkeit erforderlichen Bedingungen kennen müssen. Auf dem Wege über die vollständige Möglichkeit würden wir vielmehr die Wirklichkeit gar nie erreichen, weil wir ja auf der Suche nach der Allheit der zur konkreten vollständigen Möglichkeit nötigen Bedingungen an kein Ende kommen können. Da wir also uns immer mit unvollständigen Möglichkeitsbegriffen, die wir nie bis zur Vollständigkeit komplettieren können, begnügen müssen, so ist für uns die Unterscheidung von bloßer Möglichkeit und Wirklichkeit unvermeidlich, d. h. die oben genannte Beschränkung auf eine begrenzte Anzahl von Bedingungen ist nicht nur eine bloß gewissermaßen «technische» Maßnahme («Überblickbarkeit, Handlichkeit»), sondern es ist diese Begrenzung eine Notwendigkeit.³

Nun ist klar, daß zur Bildung solcher beschränkter Möglichkeitsbegriffe eine *Auswahl* aus der Gesamtheit alles dessen, was als Bedingung für uns in Frage kommt, getroffen werden muß. Die jeweilige Auswahl hängt naturgemäß von dem Möglichkeitsbegriff ab, den wir konzipieren wollen. Bei *Kant* nun sind es zwei Arten von Bedingungen, die bei der Bildung von Möglichkeitsbegriffen das Hauptinteresse beanspruchen. Bei der ersten Art von Bedingungen ist es vor allem eine *einzig*e Bedingung, die das fast ausschließliche Interesse in Anspruch nimmt. Bei der zweiten Art gibt es eine ganze Anzahl von Bedingungen, die einzeln oder in mannigfaltigen Verbindungen miteinander Anlaß zur Bildung von Möglichkeitsbegriffen geben. Während nun der Möglichkeitsbegriff der ersten Art die negative Grundbedingung alles *reinen Denkens und bloß Gedachten* enthält, macht die zweite Art von

³ Auf das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit wird im Zweiten Teil, der vom Begriff der Wirklichkeit handelt, noch zurückzukommen sein.

Möglichkeitsbegriffen den Anspruch, die allgemeinen positiven Grundbedingungen für alles *Erkennen und dessen Objekte* zu enthalten. – Die nähere Analyse dieser beiden Arten von Möglichkeitsbegriffen ist sogleich vorzunehmen.

II. Logische Möglichkeit

1. Allgemeines

Unter Begriffen von «logischer» Möglichkeit kann an sich sehr Verschiedenes verstanden werden, je nach den eben *logischen Bedingungen*, die dabei berücksichtigt werden. Begriffe logischer Möglichkeit kann es also viele geben. Aber alle logischen Bedingungen, die dafür in Frage kommen, sind bis auf eine einzige von bloß partikularer Bedeutung, d. h. sie betreffen lediglich bestimmte Abschnitte der Logik und daher bloß *begrenzte* Stücke des reinen Denkens. Nur eine einzige Bedingung, so scheint es, ist im Denken als reinem Denken ständig zu erfüllen: diejenige nämlich, ohne deren Erfüllung das Zusammenstimmen des reinen Denkens *mit sich selbst* (im Begriffe und im Urteil) unmöglich wäre.

Diese Bedingung nun ist die *Widerspruchslosigkeit*. Kant hat die Widerspruchslosigkeit als logische Bedingung par excellence aufgefaßt, und was ihr gemäß ist, heißt ihm schlechthin *logisch möglich*. Die Widerspruchslosigkeit oder vielmehr den Satz des Widerspruchs zählt er unter «die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit» (zusammen mit den beiden andern, die die logische Wirklichkeit und Notwendigkeit angehen) (Logik, Einleitung VII). Die Widerspruchslosigkeit muß dabei als Kriterium bloß *formal* sein, um *strikte Allgemeinheit* zu besitzen. Umgekehrt ist die strikte Allgemeinheit auf die Form oder das Formale beschränkt, weil sie den Verlust alles besonderen Inhalts nach sich zieht. Die Widerspruchslosigkeit ist als Kriterium des korrekten reinen Denkens formal und allgemein und sie ist das Eine, weil und sofern sie das Andere ist. – Was Kant unter dieser logischen Möglichkeit versteht, gilt es nunmehr näher zu zeigen.

2. Die logische Möglichkeit als innere Möglichkeit

Daß etwas «logisch möglich sei, d. h. sich nicht widerspreche» macht das «Kennzeichen der *innerlichen* logischen Wahrheit» aus

(Logik, Einleitung VII). Diese logische Möglichkeit nennt Kant deswegen innere Möglichkeit, weil sie besagt, «daß etwas von einer Sache *an sich selbst* und also *innerlich* gelte» (B 381), d. h. daß das Gedachte «mit sich selbst . . . zusammenstimme» (Logik, Einleitung VII). Also: «Die Möglichkeit eines Begriffs beruht darauf, daß er *sich* * nicht widerspricht» (5688). Oder anders: Daß «kein Widerspruch ist», macht «das *analytische* * Kriterium der Möglichkeit» aus (5184; hierzu B 190 f.). Darin liegt nun, daß die logische Möglichkeit und Unmöglichkeit Urteile (dem bloßen Denken nach) betrifft oder auch nur bloße Begriffe, die aber *zusammengesetzt* sein müssen; denn die *einfachen* Begriffe können sich ja gar nicht widersprechen, weil es zum Widerspruch immer *zwei* Begriffe oder Begriffselemente braucht. Einfache Begriffe also sind ohne weiteres logisch möglich, denn erst bei der Zusammensetzung besteht Gefahr des Widerspruchs: «Alle einfachen Begriffe sind möglich; die Unmöglichkeit liegt nur in der Zusammensetzung» (4394). Es besagt also die logische Möglichkeit, daß das Zusammendenken gewisser Begriffe in einen einzigen Begriff keinen Widerspruch enthalte. Der Selbstwiderspruch eines Begriffs besagt sonach die Unvereinbarkeit der in ihm gedachten Begriffsverbindung mit der Bedingung der Widerspruchslosigkeit. Darum: «Was *sich selbst* * widerspricht, ist unmöglich» (Poelitz 14), anders gesagt: «Logisch unmöglich ist das, wovon der *Gedanke selbst unmöglich ist*» (5177).

Beispiel einer logischen Unmöglichkeit ist etwa der «viereckige Zirkel». Kant führt darüber aus: «. . . die zwei Sätze: ein viereckiger Zirkel ist rund und ein viereckiger Zirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Den was den ersten betrifft, so ist es falsch, daß der genannte Zirkel rund sei, weil er viereckig ist; es ist aber auch falsch, daß er nicht rund, d. i. eckig sei, weil er ein Zirkel ist. Denn darin besteht eben das *logische Merkmal der Unmöglichkeit* * eines Begriffs, daß unter desselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch sein würden, mithin, weil kein Drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff *gar nichts* gedacht wird» (Prol. § 52 b). Dabei ist der logisch unmögliche Begriff (Gedanke) nicht bloß ein *leerer* Begriff, sondern, «daß etwas unmöglich sei, als ein viereckiger Zirkel, bedeutet die *Aufhebung der Möglichkeit überhaupt* *. Denn bei einem viereckigen Zirkel ist nicht bloß dieser Figur Möglichkeit aufge-

hoben; denn ein *leerer* * Begriff widerstreitet keinem Möglichen, ob er zwar selbst nichts ist; aber: ein Zirkel und ein Viereck sein, widerstreitet der Möglichkeit eines Zirkels und auch jeder andern; daher ist unmöglich, was der Möglichkeit widerstreitet» (4391). Der Widerspruch im Begriff bedeutet, weil er Selbstwiderspruch ist, die *Selbstaufhebung* und damit ein Nichts. Unter diesem Nichts ist nach Kant das *nihil negativum* zu verstehen. Dieses logische Nichts (4389) ist ein *modales* Nichts, weil es auf Grund einer Unmöglichkeit ein Nichts ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt; eben im Gegensatz etwa zum *ens rationis*, welches bloß «nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es bloße Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist» (B 348). Daß das *nihil negativum* modalen Charakter hat, bringt Kant in der «nach Ordnung und Anweisung der Kategorien» verfaßten Tafel des Begriffs von Nichts durch die Stellung als Nummer *vier* klar zum Ausdruck (B 346 ff.).

3. Der negative ⁴ Charakter der logischen Möglichkeit

«Was sich selbst widerspricht, ist *unmöglich*. Es folgt hieraus: was keinen Widerspruch enthält, ist *nicht unmöglich*. Was *nicht unmöglich* * ist, ist *möglich* *» (Poelitz 14). Diesen Formulierungen ist klar zu entnehmen, daß die logische Möglichkeit vor allem einen negativen Charakter hat, indem sie bloß die Negation der logischen Unmöglichkeit darstellt. In der Tat ist die Widerspruchslösigkeit als «Kennzeichen der innerlichen * logischen Wahrheit ... nur *negativ*» (Logik, Einleitung VII). Dies rührt daher, daß auch das *principium contradictionis* denselben negativen Charakter hat: «Der Satz des Widerspruchs ist nur negativ brauchbar, nämlich das Unmögliche durch den Widerspruch zu erkennen. Positiv aber: das Mögliche, setzt er zuviel voraus, ob er gleich so auch wahr ist» (4570). Das «*principium contradictionis* ist das *negative allgemeine* *, aber nicht einzige Prinzip» (5138). Dabei ist der enge Zusammenhang unverkennbar, der zwischen Nega-

⁴ Die Bedingung der logischen Möglichkeit ist natürlich an sich so positiv wie jede andere Bedingung auch; nur vergleichsweise und im Hinblick auf das Folgende wird sie schon hier negativ genannt; auch der sogleich nachstehend verwendete Ausdruck «*formal*» ist nur relativ gemeint.

tivität, Allgemeinheit und formalem Charakter besteht («Das principium contradictionis ist die *formale Bedingung*, aber nicht principium aller Möglichkeit» [4303]).

Dieser negative und formale Charakter als *conditio sine qua non* sichert der Bedingung der logischen Möglichkeit einen *unbeschränkten* Geltungsbereich: «Da, wo das Urteil die formale Bedingung der bloßen Möglichkeit eines Begriffes aussagt (wie der Satz des Widerspruchs), gilt der Grundsatz auch von Dingen [an sich] *negativ*, d. h. *alles* * ist unmöglich, wovon sich selbst der Gedanke widerspricht, und sofern stehen alle Objekte unter diesem Grundsatz, daß der Begriff von ihnen diesem nicht entgegengesetzt sein muß» (6317a). Weil im Falle der logischen Unmöglichkeit gar nichts übrig bleibt, «so ist . . . , was innerlich unmöglich ist, auch in aller Beziehung, mithin *absolut unmöglich* *» (B 381; hierzu 5694). – Die logische Möglichkeit besagt also bloß, daß etwas *nicht unmöglich* (dem bloßen Denken nach) sei. Weil aber dabei nur einer einzigen Bedingung genügt wird, so muß die logische Möglichkeit in der Tat als das *Wenigste* angesehen werden, was modal hinsichtlich eines Dinges gesagt werden kann. Was logisch möglich ist, ist von der völligen Unmöglichkeit des nihil negativum durch das Zusammenstimmen mit dieser einzigen Bedingung der Widerspruchslosigkeit eben noch gerade unterschieden.

4. Ungenügen der logischen Möglichkeit. Übergang von der logischen zur realen Möglichkeit

Die logische Möglichkeit trägt infolge ihrer Beschränkung auf eine einzelne und bloß negative Bedingung zur positiven Möglichkeit nur ungenügend bei. Sie besagt ja nur, daß das bloß Gedachte, weil es in sich selbst frei von Widerspruch ist, nicht unmöglich sei. Die logische Möglichkeit läßt aber damit so vieles unbestimmt, daß etwas trotz aller Widerspruchslosigkeit (seinem Begriffe nach) anderweitig *doch unmöglich* sein kann. Denn hierzu genügt schon, daß die fragliche Sache nur mit einer *einzigen sonstigen* Bedingung nicht zusammenstimmt. «Die *analytische* * Möglichkeit beweist noch nicht die *synthetische* *» (5565). Suchen wir einen *positiven* Möglichkeitsbegriff, so muß dieser also gegenüber dem Begriff der logischen Möglichkeit einen entsprechenden anderweitigen *Zusatz* von Bedingungen enthalten. Es reicht die

logische Möglichkeit wohl (negativ) für das bloß Gedachte aus, sie genügt aber nicht (positiv) für die *Erkenntnis* und deren *Gegenstände*. Dieser Sachlage entspricht es, wenn Kant sagt: «... ein Erkenntnis, welches sich widerspricht, ist zwar falsch; wenn es sich aber nicht widerspricht, nicht allemal wahr» (Logik, Einleitung VII).

Der benötigte positiv erweiterte Möglichkeitsbegriff wird nun also deswegen, weil er die Erkenntnis und deren Gegenstände betreffen soll, die für diese erforderlichen Grundbedingungen zusätzlich enthalten müssen: «Die analytische Möglichkeit beruht auf dem Satze des Widerspruchs und ist die Möglichkeit des Begriffs; die synthetische Möglichkeit, die *hinzu kommen muß* *, d. i. daß dem Begriffe ein *Gegenstand* * korrespondieren könne, [beruht] darauf, daß etwas den *Bedingungen eines Gegenstandes der Erfahrung überhaupt gemäß sei* * ([Denn] nur in der Erfahrung kann ein Objekt gegeben werden)» (5556). Mit diesen Formulierungen ist der erweiterte Möglichkeitsbegriff klar von der logischen Möglichkeit unterschieden. Kant nennt ihn um dieses Unterschiedes willen «*reale*» Möglichkeit. Diese gilt es nunmehr näher zu betrachten.

III. Reale Möglichkeit

1. Fassung des Begriffs der realen Möglichkeit

In der transzendentalen Ästhetik und Analytik macht Kant die notwendigen Bedingungen aller Erkenntnis namhaft. Zu diesen Bedingungen gehören erstens der *Raum* und die *Zeit*: «Denn da nur vermittelt solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände... a priori enthalten...» (B 121f.). Außerdem gehören zu den fraglichen Bedingungen noch die *Kategorien* «als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird» (B 125). Als Bedingungen der Gegenstände überhaupt beziehen sich diese Kategorien somit auch auf die Gegenstände der *Erkenntnis*, indem unzweifelhaft durch «sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich» ist

(B 126). Von diesen Bedingungen heißt es, sie seien «eben darum notwendig» (und damit apriorisch und allgemein), weil sie «den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben» (ebenda). – Alle diese notwendigen, apriorischen und allgemeinen Bedingungen aller Erkenntnis (und damit auch der *Gegenstände* der Erkenntnis [B 197, 5184]) sind es nun, die Kant in seinen Begriff der *realen* Möglichkeit aufgenommen hat: «Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist *möglich*» (B 265). Und in der Tat konnte, als einmal die Bedingungen aller positiven Erkenntnis feststanden, für Kant nichts näher liegen, als sie in einen eben für alle Erkenntnis und deren Gegenstände verbindlichen Möglichkeitsbegriff zusammenzunehmen.

2. Das Plus der realen Möglichkeit gegenüber der logischen Möglichkeit

Dieser Möglichkeitsbegriff fordert also für die reale Möglichkeit *mehr* als bloße innere Widerspruchslosigkeit. «Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Synthesis geschieht, welche die Form der empirischen Erkenntnis der Objekte ausmacht? Daß in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten sein müsse, ist zwar eine notwendige logische Bedingung; aber zur objektiven Realität, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei weitem nicht genug» (B 267 f.). Es ist zu beachten, daß die bloß logische Möglichkeit in verschiedener Hinsicht unzulänglich ist. Denn abgesehen davon, daß die innere Widerspruchslosigkeit die tatsächliche reale Möglichkeit nicht garantieren kann, so kann sie ganz entsprechend auch nicht die reale *Unmöglichkeit* (außer natürlich in dem Falle, da bereits logische Unmöglichkeit vorliegt) an den Tag bringen: «So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstoßung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Konstruktion derselben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung

desselben» (B 268). Anderseits kann der Fall eintreten, daß die Bedingung der Widerspruchslösigkeit etwas dem bloßen Denken nach wenigstens für unmöglich erklären muß, was dennoch real möglich ist, wenn eine vermittelnde Bedingung hinzukommt. So muß «die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontradiktorisch-entgegengesetzter Prädikate... in einem und demselben Objekte» (B 48) infolge des darin enthaltenen Widerspruchs *logisch* an sich bestritten werden. Wird jedoch «(wie es auch recht ist) Veränderung * durch die Existenz der Bestimmungen eines Dinges *nacheinander* * (ihre Sukzession), mithin durch die Folge derselben in der *Zeit* * erklärt» (Entdeck. VIII 237 Anm.), so fällt der Widerspruch und mit ihm die logische Unmöglichkeit weg, weil die eine Bestimmung dem Objekt nur zukommt, wenn die gegenteilige Bestimmung im Objekte entweder *nicht mehr* oder *noch nicht* da ist (hierzu XI 333 f., an Beck, 3. Juli 1792). Durch dieses vermittelnde Dazwischentreten der *Zeit* also «können beide kontradiktorisch-entgegengesetzten Bestimmungen in einem Dinge, nämlich *nacheinander* *, angetroffen werden (B 48 f.)⁵; während natürlich «das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht *zugleich* * ... sein kann» (B 184), das Zugleichsein vielmehr gerade das Schema des Oppositums, nämlich der entsprechenden realen *Unmöglichkeit* (die in *diesem* Falle mit der logischen koinzidiert) abgibt. – Es ist also klar, daß zur Möglichkeit von Gegenständen die Widerspruchslösigkeit, die allenfalls in ihrem Begriffe angetroffen wird, vollkommen ungenügend ist; daß vielmehr eben «nur dasjenige möglich ist, was mit den Bedingungen a priori der empirischen Erkenntnis übereinstimmt» (4483).

3. Die reale Möglichkeit als unvollständige Möglichkeit

Man muß nun sich allerdings sogleich eingestehen, daß der die notwendigen, allgemeinen und apriorischen Bedingungen der Erkenntnis und ihrer Gegenstände enthaltende Begriff der realen Möglichkeit doch auch nicht die *vollständige* Möglichkeit eines besonderen Gegenstandes garantieren kann. Denn die bloße «Be-

⁵ «Was macht das möglich, was nach dem bloßen Begriff eines Dinges unmöglich ist? Die *Zeit*» (5805; hierzu ferner auch 6329).

ziehung auf allgemeine conditiones, wodurch etwas überhaupt gegeben wird» (5155), muß alles übrige zur konkreten Möglichkeit eines Dinges Erforderliche *unbestimmt* lassen. Diese Bedingungen können ja darum allein notwendig und allgemein heißen, weil sie «*bloß die Form einer Erfahrung überhaupt* angehen» (A 125). Die reale Möglichkeit ist demnach eine (relativ) formale Möglichkeit, was auch aus folgender Stelle hervorgeht: «Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen ebenso a priori im Verstande und erhalten ihre *formale Möglichkeit* * von ihm, wie sie als bloße Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieselbe der *Form nach allein möglich* * sind» (A 127). Aber wenn die reale Möglichkeit formal (immer relativ verstanden) ist, so bedeutet dies eben, daß sie *bloß* formal ist. Damit ist jedoch nun eine Beschränktheit auch des Begriffs der realen Möglichkeit festgestellt. Denn dieser Begriff ist beschränkt, weil auch die in ihm enthaltenen Bedingungen ihrem Charakter nach (auf die Form) beschränkt sind. Es enthält so auch der Begriff der realen Möglichkeit *keine Vollständigkeit* an Bedingungen, die ausreichen würden, einen besonderen einzelnen Gegenstand für *durchgängig möglich* zu erklären. – Wie Kant diese durch Allgemeinheit und formalen Charakter bestimmte Beschränktheit der im Begriffe der realen Möglichkeit enthaltenen Bedingungen versteht, ist ausführlicher zu zeigen: «Wir finden . . . in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Notwendiges, nämlich die allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann; und diese beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, sofern sie gleichfalls a priori gegeben ist . . . Z. B. der Verstand sagt: alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz)»; dazu gibt die transzendente Urteilkraft «die Bedingung der Subsumtion unter dem vorgelegten Verstandesbegriff a priori» an; «und das ist die Sukzession der Bestimmungen eines und desselben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenstand möglicher Erfahrung) wird jenes Gesetz als schlechterdings notwendig erkannt. – Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntnis, *außer* * jener formalen Zeitbedingung, *noch auf mancherlei Art* * bestimmt oder, soviel man a priori urteilen kann, bestimmbar, so daß spezifisch-verschiedene Naturen, außer dem, was sie, als zur Natur überhaupt

gehörig, gemeinhaben, *noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen sein können* * . . .» (KU, Einleitung V). Durch die bloße Kategorie und ihr Schema ist nur die *allgemeine Form* antizipiert, der als Bedingung also z. B. alle Veränderungen gemäß sein müssen. Wie jedoch die so bloß ihrer allgemeinen Form nach vorweggenommene *einzelne besondere* Veränderung in concreto aussieht und was dabei für weitere Bedingungen erfüllt sein müssen, bleibt dabei ganz unbestimmt. Denn es «können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom bloßen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann» (A 127). So muß also wohl «alles, was zum empirischen Bewußtsein gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur ihrer Verbindung nach unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet) als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit (als *natura formaliter spectata*) abhängt. Auf *mehr* * Gesetze aber als die, auf denen eine *Natur überhaupt* als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch bloße Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. *Besondere* * Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon *nicht vollständig abgeleitet* werden, ob sie gleich insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung hinzukommen, um die letzteren überhaupt kennen zu lernen» (B 164 f.). Der Möglichkeitsbegriff, der bloß diese Bedingungen in ihrer Allgemeinheit enthält, muß folglich für untauglich gehalten werden, etwas real Mögliches *vollständig* aus ihm « abzuleiten». Der Begriff der realen Möglichkeit ist somit seiner unbestimmten Allgemeinheit wegen nur gerade soweit von Bedeutung als alle besonderen empirischen Gesetze und die unter solchen stehenden besonderen Gegenstände als bloße «*Modifikationen* * der allgemeinen transzendentalen Naturgesetze» (KU, Einleitung IV) aufgefaßt werden müssen, wie ja z. B. «alle Erscheinungen unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen» (A 128). Für *mehr* reicht jedoch dieser Möglichkeitsbegriff nicht zu.

Es ist unverkennbar, daß Kant diesen Mangel spürt, und es ist

daher gar nicht erstaunlich, daß er die Frage nach der realen Möglichkeit schließlich mit dem Hinweis auf die *Wirklichkeit* beantwortet: «Wir können kein Objekt als möglich annehmen als das, welches wir in der Anschauung darstellen, folglich seine *Wirklichkeit* * darlegen können» (5722). Und zwar trifft dies sowohl für Gegenstände der empirischen als auch der reinen Anschauung zu. Was die reale Möglichkeit der ersten Art betrifft, so können wir «uns nichts als möglich vorstellen, als was sowohl in seinen datis als [auch] seinen Realverhältnissen in den Sinnen gegeben worden» (4021; hierzu auch B 269 f.). Je weniger die allgemeinen Bedingungen, so wie sie der Begriff der realen Möglichkeit enthält, zureichen, desto *dringender* ist der Rückgang auf die Wirklichkeit in der Erfahrung: «...Die Möglichkeit eines organischen Körpers kann, ohne die Wirklichkeit dessen in der Erfahrung zu erkennen, nicht angenommen werden» (Opus postumum XXII 499; ferner ebenda 383, 398 f., 464 f.). Aber wie bei dem, «dessen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden», so kann auch die «Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori» (B 270) nur durch Feststellung ihrer *Wirklichkeit* ausgemacht werden: «Ich kann sie in der reinen Anschauung geben» (5721) und dann sind sie möglich, weil sie *wirklich* sind.

Aber auch bei reinen Gegenständen darf (gemäß Postulat der Möglichkeit [B 265 ff.]) der *Bezug auf die Form der Erfahrung überhaupt* nie fehlen, mag übrigens diese Beziehung auch eine solche der *Identität* sein («...ebendieselbe * Synthesis...» [B 271]). Was diese Identität betrifft, so liegt hier der besondere Fall vor, wo etwas «möglich» heißt, darum, weil es mit den Bedingungen der realen Möglichkeit *zusammenfällt*. Dies trifft insbesondere auch auf die *Kategorien* zu, bei denen «Möglichkeit» nur diese *Identität* mit den Bedingungen der Erkenntnis bedeuten kann; denn von den Kategorien kann man ja nicht sagen, sie stünden ihrerseits wieder unter Bedingungen, weil sie in diesem Falle gar nicht unsere letzten Verstandeselemente wären, – es sei denn, daß man eben sagte: sie sind (nur) unter der Bedingung «möglich», daß sie Bedingungen aller Erkenntnis sind.

Kant ist also unbestreitbar der Auffassung, daß «alle Möglichkeit von etwas *Wirklichem* * muß geborgt werden» (3931). Dabei darf nun allerdings nicht übersehen werden, daß die so erhaltene reale Möglichkeit keine vollständige Möglichkeit ist in *dem* Sinne, daß uns die dazu erforderlichen Bedingungen damit ausdrücklich und vollzählig *bekannt* wären. Dieses ist für uns ja unmöglich, wie schon früher betont wurde: «Die vollständige Möglichkeit können wir niemals einsehen, weil wir einen Begriff nicht

durchgängig in concreto ausführlich bestimmen können» (6298). Vielmehr ist die fragliche reale Möglichkeit als von der Wirklichkeit geborgt eine eben aus dieser Wirklichkeit bloß *geschlossene* Möglichkeit (gemäß dem Satze: «aus der Wirklichkeit kann auf die Möglichkeit geschlossen werden» [7201]); wobei für diesen Schluß nur die bloße *Kenntnis* der Wirklichkeit (*ohne* Angabe von Bedingungen) vonnöten ist. Ganz entsprechend braucht der Begriff dieser realen Möglichkeit gar keine Bedingungen aufzuzählen, es genügt da eben die Feststellung der bloßen Wirklichkeit. Von diesem Begriff der bloß durch einen *Schluß* gewonnenen realen Möglichkeit ist aber demnach unterschieden der eigentlich sogenannte, weil die in ihm enthaltenen Bedingungen *ausdrücklich* (wenn auch noch so allgemein und abstrakt) *nennende* Begriff der realen Möglichkeit. Es stellt sich dabei allerdings die Frage, ob denn nicht dieser zweite Möglichkeitsbegriff durch den ersten entbehrlich gemacht wird. Darauf ist zu antworten: wir benötigen den zweiten, weil er uns im Gegensatz zum ersten durch die Angabe von Bedingungen ausdrücklich sagt, *inwiefern* etwas real möglich oder unmöglich ist. Weil alle Möglichkeit «Möglichkeit-insofern» ist, so kann sogar nur dieser zweite Begriff von realer Möglichkeit *eigentlich* Möglichkeit genannt werden. *Uneigentlich* muß der erste heißen, weil er ja *ohne* Angabe von Bedingungen, mit denen zusammenzustimmen wäre, bloß aus der Wirklichkeit geschlossen wird.

Dem eigentlichen (beschränkten) Begriff der realen Möglichkeit kommt übrigens ebenfalls (nämlich ähnlich wie dem Begriff der logischen Möglichkeit) der wichtige Umstand zugute, daß zur realen *Unmöglichkeit* (die ja wie früher bereits erwähnt durch das bloße Kriterium der inneren Widerspruchslosigkeit unentdeckt bleiben kann) nur die Nichterfüllung einer *einzig*en Bedingung erforderlich ist. Dieser Umstand ist es, der diesen Begriff der realen Möglichkeit erst recht empfiehlt: Wir können mit ihm wenigstens in gewissen Fällen die reale *Unmöglichkeit* ausmachen (die Berufung auf die bloße Unwirklichkeit, die ganz gut nur zufällig sein kann, genügt da oft nicht). Dabei zeigt sich, daß dieser Möglichkeitsbegriff besonders für die Zwecke der Kritik der reinen Vernunft sehr dienlich ist. In dieser ihm gemäßen *kritischen* Funktion ist der Begriff der realen Möglichkeit nun an einigen Beispielen konkreter zu vergegenwärtigen.

4. Darstellung einiger Fälle realer Unmöglichkeit

a) Das *Wunder* (im äußern und im innern Sinn)

Die Bedingungen der realen oder wie wir auch sagen können: *empirischen* Möglichkeit sind zugleich allgemeine Bedingungen einer gewissen Gesetzmäßigkeit oder *Ordnung* in der Natur (als Inbegriff der Gegenstände). Dieser Ordnung und damit diesen Bedingungen zuwiderlaufen, heißt *empirisch unmöglich* sein. Dieser Ordnung sind nun zuwider die *Wunder*: «Eine Begebenheit in der Welt, die nicht nach der Ordnung der Natur geschieht, ist ein Wunder» (Poelitz 70). Somit sind Wunder empirisch unmöglich; ja, das Unmögliche, das doch empirisch vorkommen soll, ist geradezu die Definition des Wunders. Dabei ist klar: «Wunder sind auch eben nur dadurch [Wunder], daß eine Ordnung der Natur ist; wäre keine Ordnung der Natur, so könnte auch keine unterbrochen werden. Die Wunder sind aber Begebenheiten, die die Ordnung der Natur unterbrechen. Damit also Ordnung sei, müssen Begebenheiten in gewisser Beziehung nach allgemeinen Gesetzen übereinstimmen und die Wunder . . . als Ausnahme von der Regel und Ordnung angenommen werden» (Poelitz 73).

Wiestellt sich nun Kant Wunder und deren Unmöglichkeit genauer vor? «Wenn man aber fragt, was unter dem Worte *Wunder* zu verstehen sei, so kann man . . . sie dadurch erklären, daß sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die *Wirkungsgesetze* schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen» (Rel. inn. VI 86). Denn «wären [z. B.] Wunder im Raume möglich, so wäre es möglich, daß Erscheinungen geschehen, bei denen *nicht Wirkung und Gegenwirkung gleich groß sind*. Alle Veränderungen im Raume sind nämlich Bewegung. Eine Bewegung aber, die durch ein Wunder hervorgebracht werden soll, deren Ursache soll nicht in den Erscheinungen zu suchen sein. Das Gesetz der Wirkung und Gegenwirkung aber beruht darauf, daß Ursache und Wirkung zur Sinnenwelt gehören, d. i. im relativen Raum vorgestellt werden; da dies nun von den Wundern im Raume von der Ursache nicht gilt, so werden sie auch nicht unter dem Gesetze von Wirkung und Gegenwirkung stehen» (5662). Es steht damit fest, daß das Wunder mit der Kategorie der Wechselwirkung und dem aus ihr gezogenen Grundsatz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung in Widerstreit steht (hierzu Met. Anf. IV

544 ff.). «Wird durch ein Wunder eine Bewegung gewirkt, so wird, da sie nicht unter dem Gesetze der Wirkung und Gegenwirkung steht, durch sie das centrum gravitatis der Welt verändert werden, d. i. mit andern Worten, die Welt würde sich im leeren Raum bewegen; eine Bewegung aber im leeren Raume ist ein Widerspruch; sie wäre nämlich die Relation eines Dinges zu einem Nichts; denn der leere Raum ist eine bloße Idee» (5662). Dem leeren oder absoluten Raum entspricht anders ausgedrückt das *Fehlen* einer Ursache (für die ebendarum wunderbar genannte Begebenheit) in der Natur oder Welt. Ein «Wunder ist eine Begebenheit, deren Grund nicht in der Natur zu finden ist» (ebenda).

Den Wundern im Raume entsprechen solche in der *Zeit*: «Man kann die Wunder einteilen in *äußere* und *innere*, d. i. in Veränderungen der Erscheinung für den äußeren und in die für den inneren Sinn. Jene geschehen im Raume, diese in der Zeit» (5662). «Auf eine ähnliche Art [wie beim Raum] wird bewiesen, daß es keine Wunder in Ansehung der Erscheinung in der Zeit geben kann. Eine Erscheinung in der Zeit ist nämlich ein Wunder, wenn die Ursache derselben nicht in der Zeit gegeben werden kann, nicht unter den Bedingungen derselben steht. Da aber allein dadurch, daß beide, Ursache und Wirkung, zu den Erscheinungen gehören, die letztere in der relativen Zeit bestimmt werden kann, so wird dies bei einer Wirkung, die durch ein Wunder hervorgebracht wird, nicht geschehen können, weil ihre Ursache nicht zu den Erscheinungen gehört. Es wird also eine übernatürliche Begebenheit nicht in der relativen, sondern in der absoluten (leeren) Zeit bestimmt sein. Eine Bestimmung in der absoluten Zeit aber ist ein Widerspruch, weil zu einer jeden Relation *zwei Korrelate* * gegeben werden müssen» (5662). Wunder sind also im *inneren* Sinn ebenso unmöglich wie im Raume. Was den innern Sinn betrifft, so kann ich etwa *Gnadenwirkungen* nicht für real möglich halten. «Denn sie *theoretisch* woran kennbar zu machen (daß sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind), ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann...» (Rel. inn. VI 53; hierzu ferner vorn. Ton VIII 397 Anm., Streit VII 57, Anthr. § 4). –

Alle Wunder sind demnach den notwendigen Bedingungen unseres erkennenden Verstandesgebrauchs zuwider. Nehmen wir in der

Welt dennoch Wunder an, so wird unser Erkenntnisvermögen *unbrauchbar*: «Wenn ... die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts nütze ...» (Rel. inn. VI 88 Anm.). «Der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objektiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können (der Glaube *an Wunder*)» (Rel. inn. VI 194) ist nichts anderes als *Aberglaube*. Dieser entspricht der «Maxime einer ... *passiven Vernunft*. Der Hang zur letzteren, mithin zur *Heteronomie* * der Vernunft, heißt das Vorurteil *; und das größte unter allen ist, sich die Natur den Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen, d. i. der *Aberglaube*» (KU § 40). Im Gegensatz zu diesem Aberglauben kommt es darauf an, «sich seiner *eigenen Vernunft* [zu] bedienen» (Was heißt VIII 146 Anm.), indem man sich an die «Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft» (ebenda 147 Anm.) hält. Diese Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft hält Kant für unsere Haltung gegenüber der Annahme von Wundern für entscheidend. Sie dient als pragmatisches Gesetz der Vernunft zur Orientierung: «Es gibt pragmatische Gesetze der Vernunft, da man nämlich keiner andern Regel folgen soll als nach der es möglich ist, der Vernunft zu gebrauchen» (4914). «Die Maximen der Vernunft sind auf den *besten* * Gebrauch derselben gegründet» (4934). Das vorliegende pragmatische Gesetz, das die *Selbsterhaltung* der Vernunft gebietet, entscheidet nun klar *gegen* die Wunder: Die Annahme von Wundern kann nicht zum allgemeinen Grundsatz des Vernunftgebrauchs gemacht werden, «denn ein Wunder annehmen, heißt die Maxime unserer Vernunft ganz verleugnen, die durch eine einzige Ausnahme gänzlich leidet» (6185). Die Wunder widerstreiten den Bedingungen der realen Möglichkeit und heben damit den Verstandesgebrauch auf, dadurch, daß sie ihn überhaupt unmöglich machen. Daher darf ich auch z. B. auf der Suche nach Erklärungsgründen für ein Phänomen keine Zuflucht bei Wundern suchen, denn dadurch würde ich sogleich allen Fortgang des Verstandesgebrauchs abbrechen. Solches meint Kant, wenn er sagt: «... unsere Vernunft ist nicht ein Vermögen, dessen Gebrauch wir nach Belieben den Fortgang abschneiden können. *Sie ist sich selbst ein Gesetz* *. Es ist wider die Vernunft, die weitere Nachforschung

abzuschneiden und sich freventlich aller weiteren Bemühung zu überheben, indem man sich zu urteilen untersteht, was Gott unmittelbar getan habe» (4741; hierzu auch B 801). Überhaupt: «... die *Vernunft* verbietet, *abergläubisch* zu sein, d. i. ohne ein Prinzip der Erklärung des Phänomens nach Erfahrungsgesetzen, die Möglichkeit desselben anzunehmen» (Anthr. § 59). – Diese Sache ist so wichtig, daß sie eines von Kants Hauptanliegen ist: «Die transzendente Philosophie ist das Grab alles Aberglaubens» (5022).

b) Die Schöpfung

Einen besonders instruktiven Fall realer Unmöglichkeit stellt die Schöpfung (aus dem Nichts) und das Vergehen (in das Nichts) dar. Dabei ist sogleich zu bemerken, daß die Schöpfung und ihr Gegenteil von einem Wunder der realen Unmöglichkeit nach nicht im geringsten unterschieden ist.

Wollen wir uns die reale Unmöglichkeit der Schöpfung vergegenwärtigen, so ist zunächst «anzumerken, daß wir unter dem Wort Schöpfung ... die Ursache vom *Dasein* einer *Welt* oder der Dinge in ihr (der Substanzen) verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Wortes mit sich bringt (*actuatio substantiae est creatio*) ...» (KU § 87 Anm.). Dabei ist klar, daß wir eine solche Begebenheit nicht anders als wie eine *Veränderung* auffassen können. Ist nun «die Veränderung die Sukzession der Bestimmung eines und desselben Dinges» (6403), so muß etwas da sein, was bei diesem Wechsel der Bestimmungen *beharrt*: «Wir können nur an dem, was beharrt, das Wechseln bemerken. Wenn alles fließt, so kann selbst das Fließen nicht wahrgenommen werden. Die Erfahrung also vom Entstehen und Vergehen ist nur durch das, was beharrt, möglich. Also ist etwas in der Natur, was bleibt (weder entsteht, noch vergeht), und dieses ist Substanz. Nur die *accidentia* wechseln» (5871; hierzu B 230 f.). Die Beharrlichkeit der Substanz ist demnach bei jeder Veränderung notwendig, und unter der Veränderung eines Dinges ist bloß der Wechsel der *Akzidenzen* zu verstehen, die als «Bestimmungen einer Substanz ... nichts anderes sind als besondere Arten derselben zu existieren» (B 229). Die Veränderung geht demnach nur die *Art* der Existenz der Substanz (d. h. ihre Akzidenzen), nicht aber ihre Existenz selber an. Mit der *Schöpfung* jedoch meinen wir (wie oben bereits

bemerkt) gerade «die Ursache vom *Dasein* einer *Welt* * oder der Dinge in ihr (der *Substanzen* *)». Woran soll nun dieser Wechsel vom Nichtsein zum Dasein der *Substanzen selber* wahrgenommen werden? Er kann gar nicht wahrgenommen werden, weil dazu die Substanz zur Akzidenz erklärt werden müßte, wobei dann eine *zweite* Substanz erforderlich wäre. Als solche Akzidenz zu entstehen und zu vergehen ist der Beharrlichkeit der Substanz klar zuwider. Denn «es gehört zum Wesen einer Substanz, daß sie perdurabel sei. Wenn man annimmt, daß die Substanz aufhörte, so beweist dieses Aufhören, daß es keine Substanz sei» (5297). «Veränderung kann daher nur *an* * Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen und Vergehen schlechthin, ohne daß es bloß eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustande in den andern und von Nichtsein zum Sein möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können» (B 231). Demnach muß jede Erfahrung einer Veränderung und des dabei stattfindenden Wechsels für *unmöglich* gelten, wenn nicht dieser notwendigen Bedingung genügt wird, daß die eben darum sogenannte Substanz dabei beharrt (nach dem «Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz» [B 224]). «Es ist also der Wechsel der Substanz für unsere Erfahrungsbegriffe eine *contradictio in adjecto*» (5030). Gerade die Schöpfung aber involviert einen *Wechsel der Substanz* (und nicht nur einer Bestimmung *an* ihr). Deswegen muß die Schöpfung für *empirisch unmöglich* erklärt werden. Sie kann *nicht* als Veränderung begriffen werden und kann daher gar nicht unter die möglichen Begebenheiten gerechnet werden: «Wir können eine Begebenheit denken, die keine Veränderung eines Dinges ist, e. g. Entstehen und Vergehen der Substanz. Von einer solchen sage ich nicht, daß sie eine Ursache habe, sondern daß ein solches *Entstehen* gar nicht Begebenheit sei, d. i. sich *nicht zutragen könne*» (6396).

Die empirische Unmöglichkeit der Schöpfung wird noch besonders deutlich im Hinblick auf die Bedingung der *Zeit*. «Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr ver-

läuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden.)» (B 183). Ein *Anfang* der Substanz aber (wie ihn die Schöpfung verlangt), kann also der Zeit nach gar nicht bestimmt werden, weil das alleinige «Substratum der Zeitbestimmung überhaupt» gerade die Substanz selber ist: «Nehmet an, daß etwas schlechthin anfangs zu sein; so müßt ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was schon da ist? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieses Entstehen aber an Dinge, die vorher waren und bis zu dem, was entsteht, fortdauern, so war das letztere nur eine Bestimmung des ersteren als des Beharrlichen. Ebenso ist es auch mit dem Vergehen; denn dieses setzt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist. / Substanzen . . . sind Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer würde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeiten beziehen, in denen nebeneinander das Dasein verflösse; welches ungereimt ist. Denn es ist *nur Eine* Zeit, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen» (B 231 f.). Es ist natürlich der relative Anfang einer Sache sehr wohl real möglich, unmöglich aber ist ein *absoluter* Anfang derselben (durch Schöpfung), weil dieses eine Bestimmung der *absoluten* Zeit nach erfordern würde: «Ein Dasein, worauf die ganze *Dauer* eines gegebenen *Dinges* folgt (der Anfang desselben) ist sehr wohl denkbar, und dergleichen ist die Geburt eines Tieres. Aber ein Dasein, worauf die *ganze Zeit* überhaupt folgt (als Definition des absolut ersten Anfangs) ist ein Widerspruch; denn die Zeit kann nur folgen, sofern etwas vorhergeht (was also in ihr nicht war). Das Vorhergehen setzt selbst eine Zeit voraus. Also kann nicht alle Zeit auf ein gegebenes Dasein folgen; denn die, *auf welche* eine gewisse ganze Zeit (die den Anfang des Dinges enthält) folgt, ist eine vorhergehende Zeit . . . Wenn wir annehmen, es lasse sich ein *Anfang* denken, vor dem gar keine Zeit vorhergeht, so wird sich auch ein Ende denken lassen, auf welches gar keine Zeit folgt. Da würde

man aber sagen müssen, eine Welt sei gewesen und nun nicht mehr, welches, da es doch eine Zeit, die auf die Dauer der Welt folgt, annimmt, ein Widerspruch sein würde» (6450). Die Schöpfung (und ihr Gegenteil) ist *unmöglich*, weil sie nicht den Bedingungen der Zeit und ihrer Bestimmung gemäß ist. Dies kommt noch besonders in folgenden Sätzen zum Ausdruck: «Ein Anfang der Welt nach der Sinnlichkeit läßt sich nicht denken; denn die Welt ist der Gegenstand der Sinnlichkeit; die Zeit aber ist die Bedingung der Sinnlichkeit; also ist *die Zeit in der Welt* *. Nun kann ich mir keine andere Zeit außer der Welt vorstellen, in welche der Anfang der Welt zu setzen wäre. Also kann man den Anfang der Welt in keine Zeit setzen. Wenn ich daher frage: Warum ist die Welt nicht eher erschaffen? so will ich mir hierdurch eine Zeit *vor* * der Welt denken, in deren einen Punkt der Anfang der Welt zu setzen sei. Das ist aber *unmöglich* *; denn vor der Welt ist keine Zeit. Die Zeit ist nur durch die Welt und in der Welt. Die Frage also: Warum die Welt nicht einige tausend Jahre früher erschaffen worden, ist ungereimt und will nur soviel sagen: warum bin ich nicht einige tausend Jahre später geboren; denn alsdann wären die einigen tausend Jahre, wenn ich die Welt will früher setzen, vor mir» (Poelitz 196).

Endlich ist «der Satz *Aus nichts wird nichts* *» nur ein . . . Folgesatz aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit oder vielmehr des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjekts an den Erscheinungen» (B 228). «Aus nichts wird nichts, d. i. die Substanz kann nicht werden» (4008; hierzu auch B 229, 5392). Diesem Satze widerstreiten, heißt den Bedingungen der empirischen Möglichkeit zuwidersein: «Wenn z. B. beim Wachstum eines Baumes Substanzen dazu entstünden», so «würden wir keine Regel oder Einheit zu dem Gebrauche unseres Verstandes haben» (4137). – *Zusammenfassend* kann man die reale Unmöglichkeit der Schöpfung in allgemeinen Formulierungen wie folgt ausdrücken: «Wir können Dinge nur durch Prädikate erkennen, also Entstehen und Vergehen *nur als Prädikate* *; nun kann man von etwas als Prädikate keinen Begriff haben ohne Subjekt, also muß das Subjekt bleiben bei allem, was vergeht; sonst können wir das Vergehen selbst nicht durch Erfahrung erkennen» (5873). «Weil unser Verstand nicht anders denken kann als durch Urteile, so können wir keine Begriffe von Dingen haben als durch *Prädikate* *, welche mit etwas

Beständigem verbunden sind als Kennzeichen des Subjekts» (5285). Daher «können wir *das Subjekt nicht für sich allein kennen* *» (5290). Im Falle der Schöpfung geht es aber gerade um die Substanz für sich allein, die wir jedoch (wie oben erwähnt) zum Zwecke der Erkenntnis dieser Veränderung (durch Schöpfung vom Nichtsein zum Dasein) notwendig zum bloßen Prädikate machen müssen, wobei uns aber sogleich die Substanz fehlt, an der diese besondere Veränderung zu erkennen wäre: «Da also zu dieser Erscheinung kein substratum gedacht wird, so sind Prädikate ohne Subjekte, also keine Urteile und keine Gedanken» (5297). Damit ist noch einmal (mit logischen Ausdrücken) die reale Unmöglichkeit der Schöpfung klar formuliert.

c) Die Ideen. Beispiel: Die Freiheit

Wenn von der realen Unmöglichkeit gehandelt wird, so muß auch von der realen Unmöglichkeit der *Ideen* die Rede sein: «...die Idee ist...kein conceptus dabilis, *kein empirisch möglicher Begriff* *» (4966). Die empirische Unmöglichkeit ist sogar ein *wesentliches Merkmal* aller⁶ Ideen: «Die Idee ist ein Ver-

⁶ Diese harte Formulierung: «reale Unmöglichkeit der Ideen» (genauer müßte man sagen: reale Unmöglichkeit des *Gegenstandes* der Idee, nämlich reale Unmöglichkeit des Dinges an sich) gilt in erster Linie für die von Kant sogenannten *Vernunftideen*, insbesondere für die drei Kardinal- oder Hauptideen «Gott, Freiheit und Unsterblichkeit», für welche die Spekulation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer *Möglichkeit* findet» (prV 7f.). Von den Vernunftideen unterscheidet Kant jedoch noch zwei weitere Arten von Ideen: die *praktischen* und die *ästhetischen* Ideen. Doch müssen diese in einer wesentlich *andern* Beziehung «unmöglich» genannt werden. Was zunächst die *praktischen* Ideen betrifft (höchstes Gut, Tugend [Heiligkeit] u. ä.), so versteht Kant deren Unmöglichkeit in einem der Unmöglichkeit der Vernunftideen durchaus *heterogenen* Sinn: so ist z. B. «...der Vernunftbegriff...der transzendentalen Freiheit schon der Spezies nach ein indemonstrabler Begriff und Vernunftidee, *Tugend* * aber ist dies dem *Grade* * nach: weil dem ersteren an sich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung Korrespondierendes gegeben werden kann, in der zweiten aber kein Erfahrungsprodukt jener Kausalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee vorschreibt*» (KU § 57 Anm. I.). Im Gegensatz zur Unmöglichkeit der Vernunftideen, d. h. also zur realen Unmöglichkeit, scheint bei der Unmöglichkeit der praktischen Ideen ein Prinzip eigentlich zu fehlen, es sich also in der Tat nicht um eine demonstrierbare Unmöglichkeit zu handeln: denn wenn schon der geforderte *Grad* der Verwirklichung der praktischen Ideen nicht erreicht werden kann, so kommt es gerade darauf an,

nunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden» (Logik § 3; ferner etwa B 383, 5553 S. IV). Die reale Unmöglichkeit der Ideen rührt daher, daß in ihnen etwas *Unbedingtes* (oder *Absolutes*) gemeint ist und daß sie eben deswegen keinen Bedingungen der Erfahrung gemäß sein können und umgekehrt: «Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es sei im Raume oder in der Zeit, befangen und kommt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieses Unbedingte in einem absoluten Anfange der Synthesis oder einer absoluten Totalität der Reihe ohne allen Anfang zu setzen sei. Das All aber in empirischer Bedeutung ist jederzeit bloß komparativ. Das absolute All der Größe (Weltall), der Teilung, der Abstammung, der Bedingung des Daseins überhaupt, mit allen Fragen, ob es durch endliche oder ins Unendliche fortzusetzende Synthesis zustande zu bringen sei, *geht keine Erfahrung etwas an* *» (B 511) und «die Begriffe der Vernunftseinheit, e. g. des absoluten Ganzen . . . , können nach Bedingungen der empirischen Erkenntnis nicht in concreto vorgestellt werden *» (4849 gegen Ende).

Wir können uns bei der näheren Vergegenwärtigung der realen Unmöglichkeit der Vernunftideen auf das eine Beispiel der *Freiheit* als *Idee einer unbedingten Ursache* beschränken. Dabei lassen wir bei dieser Idee den absoluten Anfang der *Zeit* nach außer Betracht und erwägen sie bloß als «ein dynamisch Erstes der Kausa-

daß die völlige (d. h. aber: nach einem rationalen *Prinzip* beweisbare) «*Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstriert werden kann* *» (Met. d. S. VI 354; hierzu auch Th. de Quinceys Darlegungen in seinem Aufsatz über «Kant in His Miscellaneous Essays» [Collected Writings, Band VIII, 119 ff.]); – im gegenteiligen Fall wäre die Idee offenbar ohne Sinn. Bei Kant fehlen allerdings im Falle der fraglichen Unmöglichkeit die nötigen Präzisierungen. – Was hingegen die «Unmöglichkeit» der *ästhetischen* Ideen betrifft, so ist damit lediglich die Unmöglichkeit gemeint, für derartige Ideen einen adäquaten *Begriff* zu finden: «Eine *ästhetische Idee* kann keine Erkenntnis werden, weil sie eine *Anschauung* (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann», und dies ganz im Gegensatz zur Vernunftidee, denn «eine *Vernunftidee* kann niemals Erkenntnis werden, weil sie einen *Begriff* (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann» (KU § 57 Anm. I.). Man sieht: Die ästhetische Idee weist in einem ganz harmlosen Sinn eine Unmöglichkeit auf, ohne deswegen auch nur im geringsten real unmöglich zu sein – sie kommt für die reale Unmöglichkeit überhaupt nicht in Betracht.

lität nach» (B 477). «Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transzendente Freiheit dem Kausalgesetze *entgegen* * und eine solche Verbindung der sukzessiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending» (B 473 + 475). «Die Idee einer undeterminierten Freiheit kann gar nicht nach Gesetzen unseres Verstandes gedacht werden» (3988). Denn «die Idee der Freiheit zeigt ein Entstehen an ohne einen vorhergehenden bestimmenden Grund» (3922), «die Natur aber unserer Vernunft hat dieses Gesetz, daß . . . sie alles, was geschieht, nur nach einem Grund erwarten kann, und, was durch keinen andern Grund bestimmt wird, ihr unvernünftig ist» (3923). Kurz: «Freiheit ist realiter unmöglich in der Erfahrung» (5756). – Auch hier ist es wieder unverkennbar die Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft, die eine unbedingte Ursache für real unmöglich erklären muß: «Natur also und transzendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit» (B 475). Es ist nicht zu leugnen, daß «das Blendwerk von Freiheit zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen Ruhe verheißt, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führt, die von selbst zu handeln anfängt, die aber, da sie selbst *blind ist, den Leitfaden der Regeln abreißt* *, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist» (ebenda). Angesichts dieser Sachlage schließt die Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft die Annahme der realen Möglichkeit einer unbedingten Ursache aus, «weil alsdenn der Verstand ganz unbrauchbar wäre» (3922).

5. Die reale Unmöglichkeit als bloß phänomenale Unmöglichkeit

a) Die Frage des Anspruchs auf absolute Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit

Ist nun aber die reale Unmöglichkeit der Ideen eine *absolute* Unmöglichkeit? Die Beantwortung dieser Frage ist deshalb von Bedeutung, weil wir an den Ideen ein *Interesse* haben. Dies meint

Kant, wenn er unter Hinweis auf Plato sagt, «daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinde, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne . . . » (B 370 f.). Die Erfahrung selbst ist es, die uns auf Ideen hinweist, indem wir an ihr zuletzt doch *kein Genügen* finden: «[So ist es zwar] wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn *Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Genüge* *; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft . . . hinreichend ersehen kann» (Prol. § 57). Die Erfahrung verweist uns also auf Ideen, weil es unleugbar ist, «daß die Erfahrung sich selbst und der Vernunft nicht zureichend sei, sondern immer weiter und also von sich abweise» (5938). – Die Frage nun, ob die reale Unmöglichkeit der Ideen eine absolute Unmöglichkeit sei, ist mit der Frage gleichbedeutend, ob die in dem Begriff der realen Möglichkeit enthaltenen Bedingungen absolute Gültigkeit beanspruchen oder nicht. Sie wären damit Bedingungen alles überhaupt Möglichen und entsprechend das Feld möglicher Erfahrung das Gebiet und der Inbegriff der alleinigen Wirklichkeit. In diesem Falle wäre die reale Unmöglichkeit unvermeidlicherweise eine *absolute* Unmöglichkeit, indem die beteiligten Bedingungen von unbeschränkter Gültigkeit wären und es außer ihrem Bereich nichts gäbe, eben deswegen, weil die Realität der mit ihnen zusammenstimmenden Erscheinungen dadurch den Charakter der «*absoluten Realität*» (B 564) besäße. Soll aber die Idee trotz ihrer empirischen Unmöglichkeit *anderweitig doch möglich* sein, so dürfen die Bedingungen der realen Möglichkeit keine absolute Geltung beanspruchen, sondern ihre Bedeutung muß eine beschränkte sein.

Untersuchen wir nun die reale Unmöglichkeit hinsichtlich der fraglichen Beschränktheit oder Unbeschränktheit, so ergibt sich, daß der Absolutheitsanspruch *nicht* notwendig in ihr liegt, indem

von einem solchen Anspruch nur in der Form eines hypothetischen Urteils, d. h. unter Angabe einer *Bedingung* die Rede sein kann: «Wenn wir die Einschränkung eines Urteils zum Begriff des Subjekts hinzufügen, so gilt das Urteil alsdann unbedingt. Der Satz: „Alle Dinge sind nebeneinander im Raum“, gilt nur unter der Einschränkung: wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: „Alle Dinge als äußere Erscheinungen sind nebeneinander im Raum“, so gilt diese Regel *allgemein und ohne Einschränkung* *» (B 43). Die Bedingungen der empirischen Möglichkeit können somit nur insofern «absolut» gelten als sie *selbst unter eine Bedingung gestellt sind*. Was nun die zur Behandlung stehende reale *Unmöglichkeit* betrifft, so gilt hier genau das Gleiche: «Wenn ich die Bedingung der Unmöglichkeit in den Begriff der Sache einschließe, so ist sie absolute Unmöglichkeit . . .» (4003). Mit andern Worten: Die fraglichen Bedingungen gelten nur in ihrem Felde unbeschränkt. Dieses Feld ist aber dasjenige möglicher (d. h. prinzipieller) *Erfahrung*. Die Ideen sind und bleiben also zwar nach Erfahrungsprinzipien vollkommen unmöglich. Aber diese Unmöglichkeit braucht deswegen keine *absolute* (im eigentlichen Sinne) zu sein. Denn dadurch, daß die Bedingungen selbst unter eine Bedingung gestellt sind (diejenige nämlich, Bedingungen der *Erfahrung* zu sein), brauchen sie nicht notwendig als in absoluter Allgemeinheit gültig angesehen zu werden, und es gilt hier von der Unmöglichkeit das Gleiche, was Kant einmal von der Möglichkeit sagt: «Was unter Bedingungen, die selbst bloß möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht *in aller Absicht*» (B 284). Wir können demnach die Ideen als real unmöglich, d. h. als nach Bedingungen der Erfahrung unverständlich und unbegreiflich bezeichnen, ohne sie doch deswegen für *absolut* unmöglich erklären zu müssen. Denn «es folgt nicht, daß das, was nach den Gesetzen unseres Verstandes geurteilt werden muß, wahr sei, wenn es solche Dinge betrifft, davon unser Verstand nach der Einrichtung seines Gebrauchs nicht bestimmt ist zu urteilen. / Wir entlehnen von den körperlichen Erscheinungen das Gesetz des zureichenden Grundes; aber wenn wir es allgemein [= absolut] machen wollen und applizieren es auf Dinge, die über die Idee unseres Verstandes erhaben sind, so vermischen wir die Idee der *für uns absoluten Unverständlichkeit* mit der *innern* [d. h. abso-

luten] *Unmöglichkeit* * » (3922). Es kommt also darauf an, «was nicht begriffen werden kann . . . , nicht für unmöglich zu halten» (4757), d. h. nicht «Unbegreiflichkeit für Unmöglichkeit auszugeben» (6234). – Wir müssen uns somit vor der *Verabsolutierung* der Gültigkeit der Bedingungen der empirischen Unmöglichkeit hüten. Wir dürfen nicht (sofern wir ein Interesse an Ideen haben) die Bedingungen der empirischen Möglichkeit (und Unmöglichkeit) *empiristisch* zu Bedingungen aller Möglichkeit überhaupt machen: «... wenn der Empirismus in Ansehung der Ideen (wie es mehrenteils geschieht) ... dogmatisch [verabsolutierend] wird und dasjenige dreist verneint, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnis ist, so fällt er ... in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelbarer ist, weil dadurch dem ... Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachteil verursacht wird» (B 499). Man muß der immer naheliegenden Versuchung der Verabsolutierung widerstehen und nicht «der Täuschung des transzendentalen Realismus nachgeben wollen» (B 571). Gegen diese Verabsolutierung wendet sich Kant immer wieder: «Das sophistische principium der Vernunft ist: was nicht ... unter den Bedingungen der empirischen Bestimmung * steht, ist falsch. Also ist alle Synthesis der Größen, welche ohne Ende ist [= mathematische Ideen], unmöglich; alle dynamische Synthesis, die nicht mittelbar bestimmt ist (Freiheit und [absolute] Notwendigkeit), unmöglich» (5596). Wenn jemand diese Verabsolutierung tatsächlich begeht, so muß er «alles, was nicht Gegenstand der Sinne ist ... für unmöglich halten (dies kann er nur, wenn er die Sinne als die Erkenntnisart ansieht, wodurch allein die Gegenstände unmittelbar vorgestellt werden, wie sie sind)» (6219; hierzu Prol. § 57). Lassen wir es bei der empiristischen Verabsolutierung bewenden, so ist es um die Ideen geschehen: «so wird Freiheit aufgehoben und Unsterblichkeit, und wir können von Gott keine anderen als widersprechende Begriffe bekommen» (6317 S. II). Es kommt daher im Interesse der Ideen alles darauf an, diese (uns sehr natürliche) Verabsolutierung der realen Unmöglichkeit (zur absoluten Unmöglichkeit) *rückgängig* zu machen. Aber «dieses nötigt nun, ... den Umfang und die *Grenzen* * unseres spekulativen Erkenntnisvermögens genau zu bestimmen, damit sich nicht epikurische [d. h. empiristisch-verabsolutierende] Philosophie des ganzen Vernunftfeldes bemächtige und Moral und Reli-

gion zu Grunde richte» (6317 S. II). Diese zur Rettung der Ideen notwendige Aufhebung des Anspruchs auf absolute Gültigkeit der Bedingungen der empirischen Unmöglichkeit ist nur durch eine ausdrückliche *Restriktion* dieser Gültigkeit zu vollziehen, d. h. diesen Bedingungen ist die absolute Geltung zu nehmen, dadurch, daß gezeigt wird, daß das ihnen zugehörige Feld der Erfahrung begrenzt ist. Es kommt darauf an zu zeigen, daß das Feld der sinnlichen Erfahrung nicht notwendig als der Inbegriff aller Wirklichkeit aufgefaßt zu werden braucht, sondern daß es – wenigstens in (vorläufig) unbestimmter Weise – außer sich noch einen Platz frei läßt.

b) *Das reine Denken (das Noumenon) als Mittel der Restriktion der Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit*

Hier ist nun der Ort, sich einer bedeutsamen Unterscheidung zu erinnern: der Unterscheidung nämlich zwischen *Erkennen* und bloßem *Denken*. Diesen Unterschied tut die Deduktion der Kategorien dar: «Sich einen Gegenstand *denken* und einen Gegenstand *erkennen* ist . . . nicht einerlei» (B 146). Was dieses Denken durch bloße Kategorien betrifft, so steht von ihm soviel fest, daß «die Kritik in jener Deduktion *erstlich* bewies, daß sie [sc. die Kategorien] *nicht empirischen Ursprungs* * sind, sondern a priori im reinen Verstande ihren Sitz und Quelle haben; *zweitens* auch, daß sie *auf Gegenstände überhaupt*, unabhängig von ihrer Anschauung, bezogen werden» (prV 254 f.). Dieses reine Denken geht bloß auf Gegenstände überhaupt, ohne dabei Erkenntnis zustande zu bringen; das reine Denken müßte zu diesem Zwecke durch die sinnliche Anschauung *ergänzt* werden. Dies bedeutet jedoch umgekehrt, daß das Denken als bloßes Denken auf keine Anschauung angewiesen und damit von ihr *unabhängig* ist, d. h. «daß die Kategorien im *Denken* durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein *unbegrenztes* * Feld haben, und nur das *Erkennen* dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, Anschauung bedürfe» (B 166 Anm.). – Kant macht sich diese Sachlage dadurch klar, daß er den besonderen Begriff eines reinen Gedankendinges oder *Noumenons* entwickelt. Und zwar wird dieser Begriff des Noumenons von Kant in folgender Weise konzipiert: Nehme ich aus einer Erkenntnis «alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die *Form des Denkens* *,

d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien sofern *weiter als die sinnliche Anschauung* *, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen» (B 309). Um also das reine Denken zu gewinnen, ist vom Erkennen «via reductionis alle Sinnlichkeit . . . abzusondern» (4604). Dieses reine Denken denkt somit Objekte überhaupt und es kann sie denken ohne Rücksicht auf sinnliche Anschauung – allerdings um den Preis, als reines Denken allein *keine Erkenntnis* zustande zu bringen: «Wenn wir aber die Bedingungen der Sinnlichkeit weglassen, so fällt alle Erkenntnis in concreto weg» (4604). Hierbei ist es nun wichtig zu bemerken, daß das Noumenon als reiner Begriff (weil ihm die Anschauung fehlt) empirisch leer und sogar *real unmöglich* ist. Aber es hat als reines Gedankending (sofern es nicht mehr sein will) *gar nicht nötig*, mehr als logisch möglich, d. h. *denkbar* zu sein. Gerade dieser Charakter des Noumenons: trotz empirischer Unmöglichkeit *doch nicht in jeder Hinsicht*, d. h. absolut unmöglich zu sein, ist nun für alles Weitere entscheidend. «Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise anerkannt werden kann. Der Begriff eines *Noumenon*, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch den reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann doch von der Sinnlichkeit nicht behaupten, daß sie die einzige mögliche Anschauung sei» (B 310). In dieser Eigenschaft als problematischer Begriff ist das Noumenon wenigstens ohne Widerspruch denkbar. Diese logische Möglichkeit hat hier aber den Charakter, daß die Widerspruchslosigkeit nur dann stattfindet, wenn die reale Unmöglichkeit tatsächlich keine *absolute* Unmöglichkeit ist; denn angenommen, es wäre an sich schon Widerspruchslosigkeit da, so vermöchte diese logische Möglichkeit allein doch nichts gegen eine *absolute* Unmöglichkeit auszurichten. Diese letztere absolute Unmöglichkeit ist es aber gerade, die durch das Noumenon (als Begriff eines nichtsinnlichen Gedankendinges) *in Frage gestellt* wird. Denn dieser Begriff wird von Kant gerade deswegen konzipiert, «um die sinnliche An-

schauung nicht über Dinge an sich selbst auszudehnen und also die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken, denn das Übrige, worauf jene nicht reicht, heißt eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet *nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken* *» (B 310). Das Noumenon kann und will dabei nicht mehr sein als «bloß ein *Grenzbegriff*, um die *Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken* *» (B 310f.). Diese Anmaßung besteht in unserem Falle darin, die empirische Unmöglichkeit zur absoluten Unmöglichkeit zu machen. Das Noumenon hat also da die Aufgabe des *Abweisens* der «Anmaßungen des [schematisierten] Verstandes, als ob er (indem er a priori die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag) dadurch auch die *Möglichkeit aller Dinge überhaupt* * in diesen Grenzen beschlossen habe» (KU, Vorrede; hierzu ferner auch 4469). Mit andern Worten: das Noumenon verwandelt die empirische Unmöglichkeit in eine bloß *phänomenale* Unmöglichkeit, d. h. eine solche, die im Unterschied zur absoluten Unmöglichkeit nur den Anspruch erhebt, für *Erscheinungen* zu gelten. Die Restriktion ist damit klar zum Ausdruck gebracht. Man muß somit sagen: «Was nicht in der *Erscheinung* * bestimmt werden kann, ist *darum* nicht [absolut] unmöglich» (4759), wobei es nach wie vor dabei bleibt: «Was niemals ein Gegenstand unserer Sinne werden kann, ist schlechthin als *Erscheinung* unmöglich» (4760 S. I.). – Es kommt also bei der Rettung der Ideen wesentlich darauf an, diese *Umwendung von der empiristisch-verabsolutierten zur empirisch-phänomenalen Unmöglichkeit* zu vollziehen; wobei wir diese empirisch-phänomenale Unmöglichkeit auch eine bloß «subjektive» nennen können, indem darunter die Unmöglichkeit dessen verstanden wird, was bloß «nach den subjektiven Bedingungen» eben *unseres* «Erkenntnisses unmöglich ist» (KU § 76).

c) *Der subjektive Charakter der Umwendung von der absoluten zur bloß phänomenalen Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit*

Diese Umwendung konnten wir also mit Hilfe des Noumenons als bloßen Gedankendinges vollziehen, indem dieses nichts weiter tat, als uns darauf aufmerksam zu machen: «wir haben einen Verstand, der sich wenigstens *problematisch* weiter erstreckt» als das nur nach Erfahrungsbedingungen Mögliche und eben deshalb

bloße Erscheinung Genannte (B 310). Hierbei ist nun allerdings nicht zu verschweigen, daß die fragliche Umwendung sich nicht in der Form einer einwandfreien objektiven Argumentation darstellen läßt. Es zeigt sich vielmehr ein klarer *Zirkel* in der Begründung: *Das Noumenon, auf welches sich meine Restriktion der Unmöglichkeit gründet, ist selbst nur durch eben diese Einschränkung nicht absolut unmöglich*. Die Restriktion ist also nur möglich durch etwas, was seinerseits selbst nur dank eben dieser Restriktion möglich, d. h. nicht absolut unmöglich ist. Damit hängt es zusammen, daß der Begriff des Noumenons als «bloßer Grenzbegriff» immer lediglich *problematischen* Charakters bleibt: daß er *nicht absolut unmöglich* ist (trotz seiner *realen* Unmöglichkeit) muß uns genügen. Er ist eben ein bloß *negativer* Begriff, der gerade noch ausreicht, die «Anmaßung der Sinnlichkeit» einzuschränken. Es wird durch das Noumenon «nichts Positives außer dem Umfange» (311) des Feldes sinnlicher Erfahrung gesetzt. Der durch das Noumenon gewonnene Zuwachs ist somit nur *negativ*: «Unser Verstand bekommt . . . auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) *Noumena* nennt» (B 312). Es fällt an dieser letzten Formulierung sofort auf, daß sie ja ganz *tautologisch* ist; denn alle Dinge an sich sind Noumena und umgekehrt. Diese Tautologie (Noumena sind Noumena) bildet nun die genaue Entsprechung zu jenem Zirkel, den wir vorhin erwähnt haben: Beide sind *objektiv unbefriedigend*: der Zirkel, weil er fehlerhaft, die Tautologie, weil sie leer ist. Es muß sich also bei der Umwendung von der absoluten zur bloß phänomenalen Unmöglichkeit um eine Operation handeln, bei der *kein Beweis* möglich ist.⁷ In der Tat ändert sich an der realen Unmöglichkeit und ihren Bedingungen selbst ja gar *nichts*, wenn wir

⁷ Kant hat es allerdings unterlassen, die methodische Besonderheit der vorliegenden Operation ausdrücklich zum Thema zu machen. Es bleibt daher ungewiß, ob er die hier vorgebrachte Auslegung gebilligt hätte. Vielleicht muß man annehmen, daß er in Verkennung der wahren Sachlage sich *ablehnend* ausgesprochen hätte, hielt er doch die hier unmittelbar mit im Spiele stehende Phänomenalität von Raum und Zeit für als von ihm in der transzendentalen Ästhetik *bewiesen*. Als sicher gelten darf nur, daß bei Kant hier eine methodologische Selbstbesinnung fehlt.

diese für eine bloß phänomenale Unmöglichkeit erklären.⁸ Die Operation dieser Umwendung bringt somit keine als erkennbarer Tatbestand vorliegende *objektive* Veränderung mit sich. Die Umwendung bedeutet vielmehr eine *bloß gedachte* Veränderung. Weil es sich dabei aber doch um eine Veränderung handelt, so kann mit dieser nichts anderes als eine *subjektive* Veränderung gemeint sein: nur als Veränderung meines *Bewußtseins* kann jene Umwendung zur Phänomenalität (Idealität, Erscheinungscharakter) stattfinden. Diese Operation gehört unverkennbar zur Revolution der Denkungsart. Den «adäquaten» Ausdruck aber findet diese subjektive Veränderung eben in jenen *objektiv unzureichenden* Zirkeln und Tautologien.

Die Ideen nun sind selber nichts anderes als solche Noumena. Sie *selbst* also sind es, die dazu dienen, «die Erfahrungsgrundsätze zu beschränken, damit sie nicht auf Dinge an sich selbst ausgelehnt werden, und zu zeigen, daß, was gar kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, darum kein Unding sei» (5938).

d) Nähere Charakteristik der Umwendung zur bloßen Phänomenalität der Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit am Beispiel der Idee der praktischen Freiheit

aa) Innere Sicherstellung des Gedankens der Freiheit als causa noumenon und die zentrale Bedeutung der Deduktion der Kategorien hierfür

Nach den vorangegangenen allgemeinen Erörterungen suchen wir uns die Umwendung und ihre Probleme an dem Beispiel der transzendentalen Idee der *Freiheit* konkreter zu vergegenwärtigen, Wir erörtern dabei insbesondere den *praktischen* Begriff der Freiheit, wobei nicht verkannt wird, «daß jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeit ausmacht, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben» (B 561).

Die Erfüllung des moralischen Gesetzes hat *Freiheit* zur Voraussetzung. Frei muß eine moralische Handlung sein, weil das Gesetz der Sittlichkeit ohne weitere Bedingung, d. h. *unbedingt* gebietet als «objektiver Grundsatz der Kausalität, welcher *alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt* *, d. i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas

⁸ Ganz im Sinne von Prol. § 13 Anm. II: es wird dadurch nichts in Schein verwandelt.

anderes als Bestimmungsgrad in Ansehung der Kausalität be-
ruft ...» (prV 187). Um aber in der *Realität* stattfinden zu kön-
nen, muß die Handlung in der Natur geschehen und dieser gemäß
sein. Wie soll jedoch da noch von einer *freien* Handlung die Rede
sein können, wenn die Handlung als *real* jederzeit doch als unter
Bedingungen stehend vorgestellt werden muß? In der Tat ist ja
(wie oben gezeigt) eine freie, d. h. *unbedingte* Handlung nach Er-
fahrungsprinzipien *unmöglich*. Diese unbestreitbare reale Unmög-
lichkeit wäre nun eine *absolute* Unmöglichkeit, «wenn alle Kausa-
lität in der Sinnenwelt *bloß* * Natur wäre» und es «würde die Auf-
hebung der transzendentalen Freiheit alle praktische Freiheit ver-
tilgen» (B 562). Es ist unleugbar, «daß, da der durchgängige Zu-
sammenhang aller Erscheinungen in einem Kontext der Natur ein
unnachlässliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit notwendig um-
stürzen müßte, wenn man der [absoluten] Realität der Erschei-
nungen hartnäckig anhängen wollte» (B 565). «Denn sind Erschei-
nungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten» (B 564).

Läßt sich aber denn Freiheit nicht wenigstens *denken*, und zwar
so, daß die moralische Handlung als frei *zugleich* als natürliche
Begebenheit stattfände, ohne den Lauf der Natur und damit den
Verstandesgebrauch zu stören? In der Tat scheint diese wenigstens
denkbare *Vereinbarkeit* von Natur und Freiheit die einzige Mög-
lichkeit zu sein, die Idee wenigstens nicht für schlechthin unmög-
lich halten zu müssen. Es bleibt somit der Versuch zu machen,
jenen Bedingungen der realen Unmöglichkeit den Anspruch auf
absolute (ausschließliche) Geltung in diesem konkreten Falle zu
nehmen, mithin diesen Absolutheitsanspruch als Produkt einer
Verabsolutierung aufzuweisen, die nicht unvermeidlich in der Na-
tur der Dinge zu liegen braucht.

Zu diesem Zwecke ist nun (wie oben schon allgemein ausge-
führt) vor allem wichtig, zunächst den *Gedanken* der Freiheit
sicherzustellen. Denn es ist wieder das *Noumenon*, welches wir
zu der beabsichtigten Operation benötigen. Dieses Noumenon be-
lassen wir dabei nicht wie oben in seiner unbestimmten Allgemein-
heit, sondern wir müssen es näher bezeichnen. Da wir aber eine
unbedingte *Ursache* suchen, so muß diese Näherbestimmung als
«*causa noumenon*» (Fortschritte XX 291) erfolgen. Man sieht
hierbei leicht, daß mit diesem Ausdruck einer *causa noumenon* ein
von der sinnlichen Anschauung (als Bedingung der *Erkenntnis*)

unabhängiger Gebrauch der Kategorie der Kausalität gemeint ist. Wie kommt es aber, daß ich mir einen solchen reinen Gebrauch der Kategorie überhaupt gestatten kann? «Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Kategorie der Kausalität (und so auch aller übrigen...) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über diese ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objektive Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der *Gegenstände möglicher Erfahrung* deduzieren können. Aber eben dieses, daß ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch Objekte *denken*, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen *Platz im reinen Verstande* * gibt, von dem sie auf Objekte überhaupt (sinnliche oder nicht-sinnliche) bezogen werden» (prV 94 f.). Es ist demnach die *Deduktion*, die einen solchen Begriff wie die Kausalität eben «deduzieren, d. i. seine Möglichkeit aus reinem Verstande ohne empirische Quellen dartun» kann (prV 93 f.). Gerade dieser *apriorische* Ursprung ist es also, der uns dazu berechtigen kann, die Kategorie der Kausalität auch zum bloßen *Denken* zu benützen. Würde man jedoch den «*Empirismus* als die einzige Quelle der Prinzipien» (prV 89) einführen, so würde die Kategorie nichtig sein. Denn «der Begriff der Ursache * ist ein Begriff, der die *Notwendigkeit* der Verknüpfung... enthält» (prV 88). Die *Erfahrung* jedoch «würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, daß sie sei, aber nicht, daß sie so notwendigerweise sei» (ebenda). Die Kategorie der Ursache wäre also gar nichts, wenn man sie als aus der Erfahrung stammend betrachten müßte. Wäre aber die aus der Erfahrung gezogene Kategorie dennoch etwas (nämlich wenigstens in dem Felde möglicher Erfahrung, was in der Tat auch nicht der Fall ist), so könnte sie als solcher *aposteriorischer* Begriff doch jedenfalls nicht anderweitig, d. h. zum *reinen Denken* Verwendung finden. Der so verstandene Empirismus ließe demnach den Gedanken der Freiheit als *causa noumenon* gar nicht zu. Damit wäre aber die empirische Unmöglichkeit derselben, da sich die Freiheit nicht einmal *denken* ließe, unvermeidlich eine absolute. In diesem Falle wäre auch das praktische, d. h. moralische Handeln nichts. – Gegen diesen Empirismus steht nun also jene *Deduktion* der Kategorie der Ursache, wobei von diesem Begriff gesagt wird, daß er «auch theoretisch betrachtet... immer ein reiner, a priori gegebener Verstandesbegriff» bleibt, «der auf Gegenstände angewandt werden kann,

sie mögen sinnlich oder nicht-sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, *sondern bloß ein formaler, aber wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objekt überhaupt ist*» (prV 86). – Rückblickend auf diese Situation sagt Kant: «Hätte ich mit Hume dem Begriffe der Kausalität die objektive Realität . . . nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Übersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen: so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretisch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden, und, da von nichts sich auch kein Gebrauch machen läßt, der praktische Gebrauch eines *theoretisch-nichtigen* Begriffs ganz unge-reimt gewesen» (prV 98). Ist aber einmal die Deduktion (wie in der Kritik der reinen Vernunft) vollzogen, so kann auch kein Zweifel mehr an der Zulässigkeit des *reinen Gedankens* der Freiheit sein. Nur so aber kann der Verabsolutierung der empirischen Unmöglichkeit entgegengewirkt werden. «Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Kritik sich vollkommen überzeugen, wie höchstnötig . . . jene mühsame *Deduktion* der Kategorien war. Denn dadurch allein kann verhindert werden, . . . wenn man sie [sc. die Kategorien] für erworben hält, mit Epikur [hierzu B 499 Anm.] allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, bloß auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne» einzuschränken (prV 254). Die zentrale Bedeutung der Deduktion der Kategorien für die Einschränkung der empiristisch-verabsolutierten Gültigkeit der Bedingungen der realen Unmöglichkeit ist somit unverkennbar. Durch die Deduktion erst wird die Kategorie als *reiner* Begriff erwiesen, und es kann daher *nicht widersprechend* sein, von einer *causa noumenon* zu reden. Ein Widerspruch wäre da nur, wenn die Kategorie der Ursache ein aus der Erfahrung gezogener, d. h. ein *aposteriorischer* Begriff wäre. Die *causa noumenon* widerspricht demnach wenigstens sich selber nicht, d. h. sie ist wirklich denkbar. Es «ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon*, und daß sich dieser Begriff *nicht selbst widerspreche* *, dafür ist man . . . dadurch gesichert, daß der Begriff einer Ursache als gänzlich vom reinen Verstand entsprungen, zugleich auch seiner objektiven Realität in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduktion gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinn-

lichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt (es sei denn, wo ein theoretisch bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte), *auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne* * » (prV 97).

bb) Äußere Sicherung des Gedankens der Freiheit durch das Denken der Vereinbarkeit von Natur und Freiheit

Wenn nun aber so Freiheit wenigstens als Noumenon möglich ist, so bleibt doch noch die Frage übrig, ob diese Freiheit mit der *Natur* in einer und derselben realen Handlung, die eben *frei* heißt, sich vereinbaren lasse. Daß diese Vereinbarkeit wenigstens nicht gänzlich undenkbar sei, muß deshalb auch noch gezeigt werden. «Hier ist . . . die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnotwendigkeit anerkennt, es doch *möglich* * sei, eben dieselbe, die einerseits bloße Naturwirkung ist, doch anderseits als Wirkung aus Freiheit anzusehen, oder ob zwischen diesen zwei Arten von Kausalität ein gerader Widerspruch angetroffen werde» (B 571). Wäre nun dieser Widerspruch unaufhebbar, so wäre Freiheit nicht zu retten: «so müßte sie gegen die Naturnotwendigkeit durchaus aufgegeben werden» (Grundl. IV 456). Nun kommt es aber bei dieser Frage, «ob Freiheit überall nur möglich sei und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes zusammenbestehen können» (B 564), doch noch darauf an zu entscheiden, «ob es ein richtig-disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt *entweder* aus Natur *oder* aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr *beides* in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit stattfinden könne» (ebenda). Für die Entscheidung dieses Problems ist es nun wichtig zu bemerken, daß die Kategorie der Kausalität zu den *dynamischen* Kategorien gehört. Diese dynamischen Kategorien haben das Eigentümliche, daß bei dem Fortschritt vom Bedingten zur Bedingung «etwas *Ungleichartiges* * zur Bedingung angenommen werden kann» (Fortschritte XX 292); im Gegensatz zu jenen Verstandesbegriffen, die den *mathematischen* Ideen zum Grunde liegen: bei diesen Kategorien ist «lediglich eine Synthesis des Gleichartigen» (B 558) möglich. Bei den dynamischen Kategorien liegt also der Fall vor, «daß in ihnen die Zusammensetzung der eigentlichen Verknüpfung der Wirkung mit ihrer Ursache, oder des Zufälligen mit dem Notwendigen,

nicht eine Verbindung des Gleichartigen» zu sein braucht «wie in der mathematischen Synthesis, sondern Grund und Folge, die Bedingung und das Bedingte *von verschiedener Art sein können*» (Fortschritte XX 292). Diese mögliche Verschiedenartigkeit der Ursache ist es nun, die geeignet scheint, jenen unvermeidlich scheinenden Widerspruch von Natur und Freiheit aufzuheben: «Ist es denn . . . notwendig, daß, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Kausalität ihrer Ursache, die (nämlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, *lediglich empirisch* sein müsse? und ist es nicht vielmehr möglich, daß, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache nach Gesetzen der empirischen Kausalität allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Kausalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempirischen, sondern *intelligibel* * Kausalität sein könne? d. i. einer, in Ansehung der Erscheinungen ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also insofern nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intelligibel ist, ob sie gleich übrigens *gänzlich als Glied der Naturkette mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß* *» (B 572). Auf diese Weise wäre der unvermeidlich scheinende antinomische Widerspruch (Satz: «Alle Kausalität der Phänomene in der Sinnenwelt ist dem Mechanismus der Natur unterworfen» – Gegensatz: «Einige Kausalität dieser Phänomene ist diesem Gesetz nicht unterworfen» [Fortschritte XX 291]) doch aufhebbar, «denn in dem Gegensatz kann das Subjekt in einem *ändern* * Sinne genommen sein als es in dem Satze geschah, nämlich es kann dasselbe Subjekt als *causa noumenon* gedacht werden, und da können *beide* * Sätze wahr sein und dasselbe Subjekt kann als Ding an sich selbst frei von der Bestimmung nach Naturnotwendigkeit sein, was als Erscheinung, in Ansehung derselben Handlung, doch nicht frei ist» (Fortschritte XX 291f.). «Wie in der Logik subcontrarie einander entgegengesetzte Urteile beide wahr sein können, weil jedes *weniger sagt als zur Opposition erfordert wird* *: so können in der Metaphysik zwei synthetische Urteile, die auf Gegenstände der Sinne gehen, aber nur das Verhältnis von den Folgen zu den Gründen betreffen, *beide wahr* * sein, weil die Reihe der Bedingungen in zweierlei verschiedener Art, nämlich als Objekt der Sinnlichkeit oder der bloßen Vernunft betrachtet wird. Denn die bedingten Folgen sind

in der Zeit gegeben, die Gründe aber, oder Bedingungen, denkt man sich dazu, *und die können mancherlei sein* *. Sage ich also: Alle Begebenheiten in der Sinnenwelt geschehen aus Naturursachen, so lege ich Bedingungen zum Grunde als Phänomene. Sagt der Gegner: Es geschieht nicht alles aus Naturursachen (*causa phaenomenon*): so würde das erstere falsch sein müssen. Sage ich aber: Es geschieht nicht alles aus *bloßen* * Naturursachen, sondern es kann auch zugleich aus übersinnlichen Gründen (*causa noumenon*) geschehen: so sage ich *weniger* * als zur Entgegensetzung gegen die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt erfordert wird» (Fortschritte XX 328). Es braucht demnach das Verhältnis von Freiheit und Natur bei einer realen Handlung gar nicht ein *disjunktives* zu sein: «So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden» (B 569).

cc) Der Verteidigungscharakter der vorangegangenen Argumentationen als transzendente Hypothese. Weiteres über transzendente Hypothesen

Dadurch nun, daß eine reale Handlung als frei wenigstens *gedacht* werden kann (in dem *zweifachen* Sinne, daß dieser Gedanke der Freiheit erstens *sich selbst* und zweitens der *Natur* nicht widerspricht) so braucht die empirische Unmöglichkeit nicht als absolute Unmöglichkeit betrachtet zu werden. Aber damit ist wohlverstanden weder die *Wirklichkeit* noch gar die *positive Möglichkeit* (bei Kant irrtümlicherweise die umgekehrte Reihenfolge [B 586]) der Freiheit dargetan, sondern «das einzige, was wir leisten konnten und woran uns auch einzig und allein gelegen war», bestand lediglich in dem *negativen* Gedanken, «daß Natur der Kausalität aus Freiheit *wenigstens nicht widerstreite* *» (B 586). «So konnten wir nur den *Gedanken* von einer freihandelnden Ursache . . . *verteidigen*» (prV 83 f.): «die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellektuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe statthat» (B Vorrede XXVIII). Wir können auf diese Weise jedoch die Freiheit weder als wirklich *erkennen* noch sie ihrer positiven Möglichkeit nach *erklären*; es

bleibt uns nichts übrig außer der Möglichkeit der Verteidigung: «Wo . . . Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle *Erklärung* auf, und es bleibt nichts übrig als *Verteidigung*, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und daher die Freiheit dreust für [absolut] unmöglich erklären» (Grundl. IV 459). Ich kann sie verteidigen, indem ich zeige, daß der Gegner *zu wenig* weiß, um ihre absolute Unmöglichkeit dartun zu können. «Ich verstehe aber unter Verteidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptung, sondern die bloße Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch tun sollen. Nun haben aber alle synthetischen Sätze aus reiner Vernunft das Eigentümliche an sich, daß, wenn der, welcher die Realität gewisser Ideen behauptet, gleich niemals so viel weiß, um diesen seinen Satz gewiß zu machen, der Gegner auf der andern Seite ebenso wenig wissen kann, um das Widerspiel zu behaupten. Diese Gleichheit des Loses der menschlichen Vernunft begünstigt . . . im spekulativen Erkenntnis keinen von beiden, und da ist auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden» (B 804). Die genannte *Gleichheit* bringt es mit sich, daß auch bei der realen Unmöglichkeit der Ideen es ohne Zweifel theoretisch *unentschieden* bleiben muß, ob sie als absolute oder bloß phänomenale Unmöglichkeit zu gelten habe. Aber wir können doch in Verteidigung der bloßen Phänomenalität der empirischen Unmöglichkeit der Ideen gewisse *Hypothesen* entwerfen als *Gedankenmöglichkeiten*, «die gar nicht dazu dienen sollen, um den Beweis derselben zu verstärken, sondern nur zu zeigen, daß der Gegner viel zu wenig von dem Gegenstande des Streits verstehe, als daß er sich eines Vorteils der spekulativen Einsicht in Ansehung unserer schmeicheln könne» (B 805). Wenn so «bei bloß spekulativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen stattfinden, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie dennoch ganz zulässig, um sie allenfalls nur zu verteidigen, d. i. zwar nicht im dogmatischen, aber doch im *polemischen* * Gebrauche» (B 804). – Der oben entwickelte Gedanke einer Vereinbarkeit von Natur und Freiheit war nun selbst nichts anderes als bloß eine solche *transzendente Hypothese*, durch die der Anspruch der Bedingungen der empirischen Unmöglichkeit auf absolute Geltung zurückgetrieben werden sollte. Und was für die Idee der Freiheit gilt, das

gilt auch für alle übrigen Ideen: sie können alle lediglich durch transzendente Hypothesen verteidigt werden.

Diese Verteidigung kann umso dringender sein, als zur empirischen Unmöglichkeit der Ideen hinzu noch *weitere Schwierigkeiten* kommen können, die sehr zugunsten der Annahme der *absoluten* Geltung dieser Unmöglichkeit zu sprechen scheinen. Was z. B. die *Unsterblichkeit* betrifft, so ist ein von Kant mehrfach behandelter Einwurf gegen diese Idee die von ihm sogenannte Zufälligkeit der Zeugungen oder Zufälligkeit der Geburten (Näheres B 807, 4238 ff., 5478, Poelitz 148 f., Heinze 691). Auch gegen diese Schwierigkeit läßt sich «aber eine transzendente Hypothese anbieten: daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde; daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt und wie ein Traum an sich keine objektive Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, *wie sie sind*, wir uns in einer Welt geistiger Natur sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erscheinungen) aufhören werde usw.» (B 807 f.). – Ganz ähnliche Hypothesen entwirft übrigens Kant insbesondere noch bei der Frage nach dem Fortschritt «zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden» (Met. d. S. VI 355), «diesem Ideal der Weltvollkommenheit» (Fortschritte XX 307). Auch hier kann dem Einwurfe, «den die Welt als Erscheinung gegen jenen Fortschritt in den Weg legt» (ebenda) nur durch solche Hypothesen die Waage gehalten werden. Die Gedanken aber, die bei diesen Hypothesen Anwendung finden, sind von jenem vorhin benützten kaum zu unterscheiden: Kant redet auch hier von einem «Wandel im Himmel», von «mundus noumenon» (ebenda). Dies heißt ihm «ein . . . an sich richtiger *platonischer* Begriff von der Welt» (Met. Anf. IV 507): «Vielleicht sind die reinen geistigen Naturen das einzig Wahre in der Welt» (4928).

Aus diesen Ausführungen geht klar hervor, daß die transzendentalen Hypothesen nichts anderes sind als *Anwendungen* des Begriffs des Noumenons. Es ist der reine *Gedanke*, den wir zur Ver-

theidigung benützen. Man muß dabei allerdings immer wiederholen: *erkannt und bewiesen* wird dadurch nichts. Aber «ob wir nun gleich von allem diesem, was wir . . . wider den Angriff vor schützen, nicht das Mindeste wissen noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr *ausgedachter* Begriff ist, so verfahren wir hiebei doch ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher *alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint* *, indem er den *Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis ihrer gänzlichen Unmöglichkeit* * des von uns Geglaubten fälschlich ausgibt, nur zeigen: daß er ebensowenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche *hypothetischen Gegenmittel* * wider die Anmaßungen des dreust verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden als wolle er sie sich als seine wahren Meinungen eigen machen. Er verläßt sie, sobald er den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat» (B 808 f.). «Man sieht also hieraus, daß im spekulativen Gebrauche der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ auf entgegengesetzte transzendente Anmaßungen haben» (B 809). Sie «sind also im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur es zu verteidigen. Den Gegner aber müssen wir jederzeit in uns selbst suchen. Denn spekulative Vernunft in ihrem transzendenten Gebrauche ist *an sich* dialektisch. Die Einwürfe, die zu fürchten sein möchten, liegen in uns selbst» (B 805). «Dieser Gegner liegt in jeder natürlichen Menschenvernunft» (5675), und es handelt sich daher um «die Verteidigung gegen *ihre eigenen* sophistischen Angriffe» (Was heißt VIII 134).

e) Konsequenz zugunsten der Annahme der bloßen Phänomenalität der Geltung der Bedingungen der realen Unmöglichkeit auch der Wunder

Nun wird man vielleicht sagen: Die Ideen (auch die Schöpfung [cf. B 229]) mögen wohl nicht absolut unmöglich sein, aber es sind doch gewiss die *Wunder* absolut unmöglich. Darauf ist jedoch zu antworten, daß eine solche Behauptung eine *Inkonsequenz* in sich schlosse. Denn wenn wir die reale Unmöglichkeit der Ideen als eine bloß phänomenale auffassen, so muß dies folge-

richtig auch den Wundern zugute kommen: Sind die Ideen nicht absolut unmöglich, so sind es auch die Wunder nicht. Ganz entsprechend ist auch jene früher im Zusammenhang mit der realen Unmöglichkeit der Wunder erwähnte *Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft* zu verstehen: «... nur * Maxime der Beurteilung, nicht theoretische Behauptung mit Anspruch auf absolute Geltung bleibt dieser Grundsatz immer. Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen», daß Wunder schlechthin unmöglich sind (Rel. inn. VI 89; hier auch ein von Kant in Erwägung gezogener konkreter Fall). Ganz dieselbe Auffassung kommt auch in folgenden Ausführungen Kants zum Ausdruck: «Selbst da, wo die philosophische Theologie der biblischen entgegengesetzte Grundsätze anzunehmen scheint, zum Beispiel in Ansehung der Lehre von den Wundern, *gesteht und beweist* * sie, daß diese Grundsätze von ihr nicht als objektive [= absolute], sondern nur als subjektive geltend, das ist als Maximen verstanden werden müssen, wenn wir bloß unsere (menschliche) Vernunft in theologischen Beurteilungen zu Rate ziehen wollen, wodurch die Wunder selbst nicht in Abrede gezogen, sondern dem biblischen Theologen, sofern er bloß als ein solcher urteilen will und alle Vereinigung mit der Philosophie verschmäh't, ungehindert überlassen werden» (XI 345 Ende August 1792). Hieraus geht klar hervor, daß Kant die unbestreitbare empirische Unmöglichkeit der Wunder nicht inkonsequenterweise zu einer absoluten Unmöglichkeit gemacht hat. Ja Kant zieht Wunder (vor allem in moralischer Hinsicht) sogar ernsthaft in Erwägung, ohne sie freilich in die «Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen» zu können (Rel. inn. VI 52; hierzu ferner VI 88 l. Anm., VI 191).

f) Zusatz: Die Unterscheidung von je zwei Arten problematischer Urteile und Begriffe

Es ist nun noch nötig, die Bedeutung eines Ausdrucks zu präzisieren, der früher kurz vorkam und der von ziemlicher Wichtigkeit ist. Das Noumenon ist da nämlich ein *problematischer* Begriff genannt worden, und auch die transzendentalen Hypothesen, wo solche problematische Begriffe Anwendung finden, sind nichts anderes als «*problematische Urteile*» (B 809). Wie dies zu verstehen ist, gilt es näher zu sehen.

Zunächst: «Problematische Urteile sind solche, wo man das Bejahen und Verneinen als bloß *möglich* (beliebig) annimmt So sind die beiden Urteile, deren Verhältnis das hypothetische Urteil ausmacht . . . , imgleichen in deren Wechselwirkung das disjunktive besteht . . . , insgesamt nur problematisch» (B 100). In dem hypothetischen Urteil: «,wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse bestraft'» (B 98) «wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urteil, wovon es möglich ist, daß jemand es annehme, gedacht, und nur die Konsequenz ist assertorisch» (B 100). Und was das disjunktive Urteil: «,die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache'» (B 99) betrifft, so ist gleichfalls jedes Glied darin als *problematisch* gedacht: «So ist das Urteil ,die Welt ist durch blinden Zufall da' in dem disjunktiven Urteil nur von problematischer Bedeutung, nämlich daß jemand diesen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falschen Weges unter der Zahl derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden» (B 100f.).

Dabei kann es vorkommen, daß in der Disjunktion selbst der wahre Satz gar nicht zu finden ist, darum, weil die Disjunktion gar *nicht vollständig* ist («Die Opposition ist richtig, aber die Division ist nicht komplett» [5964]). Damit diese Vollständigkeit sicher sei, muß der Disjunktion eine *kontradiktorische* Opposition zugrundeliegen, wobei es außer Satz und Gegensatz nichts Weiteres gibt, und einer von beiden gewiß richtig ist. Liegt der Disjunktion jedoch eine *konträre* Opposition zugrunde, so bleibt unsicher, ob überhaupt einer der bei dieser Disjunktion beteiligten Sätze wahr ist oder ob nicht vielmehr *alle falsch* sind. Denn diese Art von Disjunktion kann keine echte Vollständigkeit enthalten und es bleibt fraglich, ob in ihr alle Möglichkeiten enthalten sind. In diesem Verhältnis der konträren Opposition steht nun gerade die eben vorhin erwähnte Disjunktion über das Dasein einer Welt überhaupt. Ein Kriterium der Vollständigkeit *fehlt* in diesem Falle. Beim kontradiktorischen Gegensatz jedoch ist ein solches Kriterium da, nämlich das *Prinzip des ausgeschlossenen Dritten*. Wenn Kant bezüglich der genannten Disjunktion sagt: «Jeder dieser Sätze nimmt einen Teil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Dasein einer Welt überhaupt ein, *alle zusammen die ganze Sphäre**» (B 99), so kann daher damit nicht gemeint sein, einer der beteiligten Sätze sei deswegen notwendig richtig, weil ja diese drei Sätze alle Möglichkeiten darstellten. Vielmehr ist zu beachten, daß in dem vorliegenden Beispiel die ganze Sphäre der Erkenntnis nur als eine solche aufzufassen ist, außer der sich *in gewisser Hinsicht* nichts denken läßt. Die fragliche Disjunktion

kann sehr wohl, aber nur in gewisser Beziehung, vollständig sein: Es ist bloß die Vollständigkeit hinsichtlich aller *dogmatischen* Behauptungen, die über das Dasein einer Welt überhaupt gemacht werden können. Auf diese eigentümliche Vollständigkeit der dogmatischen Behauptungen macht Kant mehrmals aufmerksam. Wiederholt bemerkt er, «daß in den meisten spekulativen Dingen der reinen Vernunft, was die *dogmatischen** Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeinlich *alle** Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man über die Zweckmäßigkeit der Natur bald entweder die *leblose Materie* oder einen *leblosen Gott*, bald eine *lebende Materie* oder auch einen *lebendigen Gott* zu diesem Behufe versucht» (KU § 72 Anm.). Nehmen wir nun diese dogmatischen Behauptungen in bloß *problematischer* Bedeutung, so kann sich ergeben, daß wir *keiner* vorbehaltlos beipflichten können: «Für uns bleibt nichts übrig, als, wenn es not tun sollte, von allen diesen objektiven *Behauptungen* abzugehen und unser Urteil bloß in Beziehung auf unsere Erkenntnisvermögen kritisch zu erwägen, um ihrem Prinzip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sichern Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verschaffen» (ebenda). Indem wir aber die dogmatischen Behauptungen (es sei nun hinsichtlich der Zweckmäßigkeit in der Natur oder etwa hinsichtlich des Daseins einer Welt überhaupt) bloß *problematisch* erwägen, so kann dieses Verfahren der Verzeichnung des falschen Weges «unter der Zahl derer, die man gehen kann», uns eben dazu dienen, den für uns angemessensten oder sogar wahren zu finden. – Im übrigen können wir natürlich auch einen disjunktiven Satz *als einen solchen* problematisch erwägen (5964; hier auch ein Beispiel).

«Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objektiv ist), ausdrückt, d. i. eine freie Wahl, eine bloß willkürliche Aufnahme desselben in den Verstand» (B 100). Der *wichtige Punkt* ist nun aber, daß, wenn ich problematisch urteile, ich «mit dem Bewußtsein der *Veränderlichkeit** meines Fürwahrhaltens» (2474; hierzu ferner 5645 S. I) urteile. «In dem problematischen Urteile: die Seele des Menschen mag unsterblich sein» (Logik § 30) bleibt es nämlich *unentschieden*, ob der Seele die Unsterblichkeit tatsächlich zukommt oder nicht. Auch einen einzelnen *Begriff* kann man problematisch nehmen, «*unausgemacht**, ob er Etwas oder Nichts sei» (B 346). Dabei ist es nun von großer Wichtigkeit zu bemerken, daß diese *Unentschiedenheit* bei den verschiedenen problematisch genommenen Urteilen und Begriffen einen durchaus *heterogenen* Charakter haben kann, indem bei den einen diese Unentschiedenheit eine bloß *vorläufige*, bei den andern aber eine objektiv unaufhebbare und insofern *endgültige* ist. Wird z. B. außer den Begriffen des dinglichen und des persönlichen Rechts aus Gründen systemati-

scher Vollständigkeit etwa noch «der eines auf persönliche Art dinglichen . . . Rechts . . . vor der Hand, obzwar nur problematisch» (Met. d. S. VI 357; hierzu auch XX 451 f.) konzipiert, so läßt sich eine Entscheidung über die Statthaftigkeit oder Unstatthaftigkeit dieses neuen Begriffs *sehr wohl* fällen: «Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts * fällt ohne weitere Umstände weg *; denn es läßt sich kein Recht einer *Sache* gegen eine *Person* denken» (Met. d. Sitten VI 358). Die Entscheidung für oder wider diesen problematisch erwogenen Begriff ist demnach objektiv ohne weiteres möglich. Ganz anders steht es jedoch mit *denjenigen* problematischen Begriffen, die wir oben als Noumena unter dem Namen von *Ideen* erörterten. Diese haben nämlich gerade das Charakteristische, daß weder etwas objektiv Entscheidendes für noch etwas Entscheidendes *gegen* sie vorgebracht werden kann. Weil diese Unentschiedenheit somit eine objektiv unvermeidliche, d. h. *endgültige* ist, so müssen die Ideen notwendig problematische Begriffe bleiben, eben im Unterschied zu andern problematischen Begriffen, bei denen (wie beim Begriffe eines «persönlich-dinglichen» Rechts) objektiv über Statthaftigkeit und Unstatthaftigkeit klar entschieden werden kann.

IV. Möglichkeit als Minimum an Wahrheit

1. Möglichkeit als Minimum an Wahrheit und das Interesse der Vernunft

Wie wir früher sahen, können wir von den Ideen als problematischen Begriffen nur sagen, daß sie als denkbar nicht *schlechthin unmöglich* sind, insofern es nämlich nicht beweisbar ist, daß ihre reale Unmöglichkeit einer *absoluten* Unmöglichkeit gleichkomme. Aber dabei ist doch einen eigentlichen *Beweis* der bloßen *Phänomenalität* der empirischen Unmöglichkeit zu erbringen auch nicht möglich. Vielmehr kann die *absolute* Unmöglichkeit *ihrerseits* für sich ebenfalls in Anspruch nehmen, *nicht absolut widerlegt* zu sein. Da aber von dieser absoluten Geltung der Bedingungen der empirischen Möglichkeit gleichfalls *kein Beweis* zu liefern möglich ist, so stehen sich somit phänomenale und absolute Unmöglichkeit als weder beweisbare noch widerlegbare *problematische* Begriffe (denn auch die absolute Unmöglichkeit ist in unse-

rem Falle ein solcher, nicht mehr und nicht weniger) in voller *Gleichwertigkeit* gegenüber, ohne daß ein Entscheid zugunsten des einen oder andern objektiv mit Sicherheit möglich wäre. Beide sind bloß – aber auch: *immerhin* – nicht schlechterdings unmöglich. In dieser Eigenschaft bietet der eine wie der andere Begriff dem Erkennen nur eine sehr schmale Basis; das Denken muß sich hier gewissermaßen auf des Messers Schneide bewegen. Beide Opponenten gewähren (eben durch ihre Eigentümlichkeit, niemals als schlechthin unmöglich erkannt werden zu können) gleicherweise nur gerade «das *Minimum* der Erkenntnis» (Rel. inn. VI 154 Anm.), womit sie aber immerhin doch wenigstens das *Minimum an Wahrheit* für sich in Anspruch nehmen können. Es steht also bei diesem Gegensatz von bloß phänomenaler und absoluter Unmöglichkeit der Ideen *Minimum gegen Minimum*, und es hat weder die eine noch die andere Seite einen beweisbaren Vorzug.

Aber im Falle nun, daß «man durchaus . . . ein Urteil fällen muß und nicht in suspenso bleiben darf» (2446), entsteht die Notwendigkeit, sich für die eine oder andere Seite doch zu entscheiden, und so fragt es sich, wie wir uns da *orientieren* sollen. Es ist aber sofort klar, daß eine solche Orientierung sich nicht «nach objektiven Gründen der Erkenntnis, sondern lediglich nach einem *subjektiven* * Unterscheidungsgrunde» (Was heißt VIII 136) richten kann, weil ja beide problematischen Begriffe nur das objektiv unzureichende Minimum an Erkenntnis («nicht schlechthin unmöglich») gewähren können. Jene Entscheidung ist demnach nur durch Orientierung im bloßen *Denken* (*ohne* anschaulich-objektive Handhabe) zu vollziehen: «Sich im Denken überhaupt *orientieren* heißt . . . : sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen» (ebenda 136 Anm.). Das «subjektive Mittel» aber, das zur Orientierung dient, «ist kein anderes als das Gefühl des der Vernunft eigenen *Bedürfnisses*» (ebenda 136) «als eines subjektiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf» (ebenda 137).

Ein derartiges Bedürfnis liegt nun vor in dem durch unser sittliches Bewußtsein bewirkten praktischen *Interesse*. Dieses praktische Interesse orientiert uns nach Kant dahin, daß wir uns bei der Opposition von absoluter Unmöglichkeit und phänomenaler

Unmöglichkeit klar für diese zweite entscheiden. Denn die Ideen, denen das praktische Interesse gilt, können nur unter der Voraussetzung der bloßen Phänomenalität ihrer empirischen Unmöglichkeit angenommen werden. Von *praktischem Interesse* aber sind die Ideen, weil allein durch sie moralisches Handeln (Freiheit) und die Verwirklichung des höchsten Guts (Ideen von Gott und Unsterblichkeit, etc.) möglich sind (Logik, Einleitung IX Anm., prV 5 ff., etc.). Es hat somit der Entscheid für die bloße Phänomenalität der realen Unmöglichkeit der Ideen «doch wenigstens das Interesse der Vernunft für sich . . . , darauf sich der Gegner gar nicht berufen kann» (B 769), und «so zeigt sich hier ein Vorteil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktischnotwendige Voraussetzung behauptet (*melior est conditio possidentis*)» (B 805). Es kommt nämlich der Vernunft bei diesem Entscheid «*favor necessitatis* zustatten in ihrem eigenen Urteil» (Logik, Einleitung IX Anm.).

Aber dieses Fürwahrhalten der Ideen aus moralischen Gründen ist eben «nur subjektiv zureichend und wird für objektiv unzureichend gehalten» (B 850). Diese Art des Fürwahrhaltens nennt Kant um dieser Eigentümlichkeit willen ein *Glauben*. In diesem moralischen Vernunftglauben erfährt das objektiv unzureichende problematische Urteil, worin die Idee gedacht wird (z. B. es ist möglich, daß ein Gott ist), statt einer objektiven Ergänzung durch Anschauung eine *subjektive Komplettierung* seitens der praktischen Vernunft. Dieses «komplette Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen, die in *praktischer Beziehung* soviel als objektive gelten, ist aber auch Überzeugung, nur nicht logische, sondern *praktische* (*ich bin gewiß* [cf. B 857])» (Logik, Einleitung IX). Hierbei ist jedoch wichtig zu betonen, daß der Entscheid zugunsten der Phänomenalität der realen Unmöglichkeit der Ideen, d. h. zugunsten der Ideen selbst, *nur* durch dieses praktische Interesse zustande zu bringen ist. Es ist unerläßlich, «daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet» (B 857). «Eine praktisch *indifferente* * Vernunft» (2472), d. h. eine solche, die «in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre» (B 857), könnte angesichts dieser Alternative der Absolutheit oder bloßen Phänomenalität der realen Unmöglichkeit der Ideen *keine begründete Wahl* treffen, weil für sie als *bloß theoretische Vernunft* nur ein bei diesen problematischen Begriffen ja gerade ausgeschlossener *objektiver Unterscheidungsgrund* in Frage käme.

Was die praktische Indifferenz nach Kants Meinung allenfalls hervorbringen könnte, würde (weil theoretisch immerhin die Unbeweisbarkeit der absoluten Unmöglichkeit der Ideen feststeht) im besten Falle «ein *negativer* Glaube sein, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogon derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte» (B 858). Der praktischen Indifferenz wohnt aber eher noch die Tendenz zum *Unglauben* inne. Z. B. «Der praktische Indifferentismus der Theologie macht die spekulative zur einzigen möglichen, und, wenn die Kritik der Vernunft ihr nicht günstig ist [infolge der realen Unmöglichkeit der Idee Gottes], führt sie zum skeptischen Atheismus» (6236; hierzu auch 6111 Ende).

Andererseits ist hier noch das Folgende zu beachten: «Es läßt sich manches Übersinnliche denken (denn Gegenstände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld der Möglichkeit aus), wo die Vernunft *gleichwohl kein Bedürfnis* fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Dasein anzunehmen» (Was heißt VIII 137; Näheres ebenda). Davon, ob bezüglich eines bloß Gedachten ein *wahres Bedürfnis* der Vernunft vorliegt oder nicht, hängt es ab, ob wir es z. B. als ein Ideal annehmen oder als ein bloßes Hirngespinnst verwerfen müssen, denn «ein *Ideal* entsteht durch einen *notwendigen* * Gebrauch der Vernunft; eine *Chimäre* hingegen ist ein *beliebiges Produkt der ausschweifenden Vernunft* *» (Poelitz 26). Wo also kein eigentliches Bedürfnis der Vernunft vorliegt, da braucht auch nicht geglaubt zu werden. Für diese Auffassung Kants liegt ein instruktives Beispiel vor: «Daß man die Wirklichkeit äußerer Dinge *glauben* * müsse, wenn wir sie nicht beweisen können, wäre nicht nötig; denn das hat *keine Beziehung auf irgend ein Interesse der Vernunft* *» (5399).

Es ist nun noch ergänzend zu bemerken, daß die Vernunft außer dem praktischen auch ein *theoretisches* Bedürfnis kennt. Denn auch die theoretische Vernunft kann in den Fall kommen, zwischen gleichwertigen problematischen Urteilen eine *Wahl* treffen zu müssen. Solche Entscheide sind z. B. von großer Bedeutung bei der Bildung und Annahme von *Hypothesen*. Wie man weiß, kommt es deswegen unvermeidlich zur Bildung von Hypothesen als Angaben von Erklärungsgründen zu gegebenen Phänomenen, «weil von der Wirkung der Schluß auf eine bestimmte ... Ursache ... immer unsicher und mißlich ist» (prV 256; hierzu 2679, B 112).

Auf diese «Schlußart, von den Folgen auf Gründe bestimmt zu schließen», ist es zurückzuführen, «das Hypothesen als solche niemals völlige Gewißheit bekommen können» (2687). Dabei sind nun die Hypothesen als «Versuche des Verstandes» (2675) nichts anderes als problematische Urteile. Als solche können sie ebenfalls von zweifacher Art sein, und es sind die Hypothesen, die infolge *unvermeidlicher* (objektiver) Unentscheidbarkeit Hypothesen *bleiben* müssen, von den andern zu unterscheiden, bei denen eine Bestätigung oder Widerlegung möglich ist, bei denen also die Unentschiedenheit eine bloß *vorläufige* ist. – Wird nun in jenen Fällen, da die vorgebrachten Hypothesen infolge des besonderen Charakters des zu erklärenden Objekts weder bestätigt noch widerlegt werden können, dennoch ein Entscheid zugunsten der einen oder andern nötig, so orientiert sich hier auch die theoretische Vernunft ihrem notwendigen Bedürfnis entsprechend. Es kann demnach eine Wahl zwischen solchen sich gleichwertigen Hypothesen, die als bloß problematisch nicht mehr als das objektiv unzureichende *Minimum an Wahrheit* (nämlich infolge ihrer Unwiderlegbarkeit nicht schlechthin unmöglich zu sein) für sich beanspruchen können, ebenfalls nur nach einem *subjektiven* Unterscheidungsgrund vollzogen werden.

Einen besonders instruktiven Fall dieser Art stellt etwa die Entscheidung zwischen den folgenden zwei Hypothesen bezüglich des Charakters der Ursache organischer Wesen dar, die beide trotz ihrer Unbeweisbarkeit doch infolge ihrer Denkbarkeit und Unwiderlegbarkeit immerhin auf das Minimum an Wahrheit Anspruch machen können. Die eine Hypothese sucht diese organischen Naturprodukte (als Wirkungen) so zu erklären, daß sie diesen als angemessene Ursache ein Wesen zugrundeliegend denkt, welches «aus sich selbst *zweckmäßig*, aber *ohne Zweck* und Absicht, die in ihm oder seiner Ursache lägen, zu wirken» (tel. Prinz. VIII 181) vermag. Im Gegensatz hiezu meint jedoch die andere Hypothese, als Ursache solcher Wirkungen nur «ein *intelligentes Wesen*» (ebenda), welches nach Zwecken absichtlich handelt, zugrundeliegen zu dürfen. Da nun die Ursache und ihr Charakter sich von den für ihre Wirkungen gehaltenen Produkten aus *nicht zwingend erschließen* läßt, so kann jede der beiden Hypothesen (als nicht widerlegbar nicht schlechthin unmöglich) gegen die andere das Minimum an Wahrheit geltend machen, ohne daß die eine vor der

andern einen objektiven Vorzug hätte. Es muß also hier notwendig ebenfalls ein *subjektiver* Unterscheidungsgrund bei der Wahl der einen oder andern Hypothese den Ausschlag geben. Dieser subjektive Unterscheidungsgrund aber wird wiederum nicht anders gewonnen als in Rücksicht auf das *Bedürfnis* der Vernunft, dieses nämlich: «etwas, was ihr *verständlich* * ist, vorauszusetzen» (Was heißt VIII 139). Es ist «die *Verständlichkeit* * des angenommenen Erklärungsgrundes» (B 115), die als «ein genugsamer subjektiver Grund der Annehmung*» (Was heißt VIII 139) bei der Wahl zwischen den obigen zwei (als *objektiv* unzureichende Minima an Wahrheit) gleichwertigen Hypothesen entscheidet. Was also die beiden in Frage stehenden Hypothesen betrifft, so kommt offenbar nur diejenige dem Bedürfnis der Vernunft entgegen, welche eine *intelligente* Ursache der organischen Naturwesen voraussetzt: denn die Vernunft kann sich eine so geartete Ursache dadurch *verständlich* machen, daß sie «aus der Analogie einiger Naturprodukte mit dem, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt tut und sie nötigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen (der Ähnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren), schließt, es werde eben eine solche Kausalität, nämlich *Verstand und Wille* *, bei ihr zum Grunde liegen» (B 654; hierzu KU § 90 Anm.). Es braucht somit die vorliegende Hypothese einer verständigen Ursache nicht als völlig grundlos angesehen zu werden, indem diese Ursache immerhin «wenigstens als ein *Analogon**» (tel. Prinz. VIII 181) zu einem Vermögen aufgefaßt werden kann, das wir seiner Wirkungsweise nach «durch Erfahrung . . . *in uns selbst*» (ebenda) kennen. Soweit es also auf das Bedürfnis der *Verständlichkeit* ankommt, ist für die Annehmungswürdigkeit der fraglichen Hypothese ausreichend gesorgt. Ganz anders steht es jedoch mit der andern Hypothese, die jenen Naturprodukten als Ursache das Vermögen eines Wesens zugrundelegt, «aus sich selbst *zweckmäßig*, aber *ohne Zweck* und Absicht, die in ihm oder seiner Ursache lägen, zu wirken» (ebenda). Denn das ist eine Ursache, von deren Wirkungsart «die Erfahrung kein Beispiel gibt» (auch nicht indirekt, d. h. vermittelt einer Analogie), die somit als «völlig erdichtet und leer, d. i. ohne die mindeste Gewährleistung, daß ihr überhaupt irgendein Objekt korrespondieren könne» (ebenda), betrachtet werden muß. Es muß daher diese Hypothese der vorigen

den Vortritt lassen, weil sie nicht auf Verständlichkeit Anspruch machen kann: «Es mag also die Ursache organisierter Wesen in der Welt oder außer der Welt anzutreffen sein, so müssen wir entweder aller Bestimmung ihrer Ursache entsagen oder ein *intelligentes* Wesen uns dazu denken» (ebenda), denn «ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, läßt sich, ohne in lauter Ungeheimtheiten zu verfallen, wenigstens *kein verständlicher* Grund davon angeben» (Was heißt VIII 139). Aber dies heißt nun natürlich nicht, daß «wir... *einsähen*, daß eine solche Wirkung aus einer andern Ursache *unmöglich* sei» (tel. Prinz. VIII 181; hierzu ferner 5370). Das bedeutet jedoch soviel als daß der uns unverständlichen Hypothese nach wie vor doch immerhin noch das objektiv zwar unzureichende Minimum an Wahrheit zukommt. Hingegen «muß man doch gestehen, daß, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugnissen als menschliche Kunstwerke sind, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Kausalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte» (B 654). Denn «was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschläge, das, *was man nicht begreift*, aus demjenigen erklären zu wollen, *was man noch weniger begreift*, denken?» (Rez. VIII 53).

Aber auch die verständliche Hypothese ist und bleibt für uns von bloß *problematisch-regulativem* Gebrauch (KU § 74) und auch sie kommt in streng objektiver Hinsicht über das Minimum an Wahrheit nicht hinaus. Doch hat sie infolge ihrer Verständlichkeit unzweifelhaft den Charakter «der für uns Menschen *allervernünftigsten* * Meinung» (prV 257). Wohl können wir mit derartigen Hypothesen «allenfalls *irren* *», wenn wir sagen: die Objekte sind *wirklich* * so, z. B. der oberste Urgrund der Dinge ein verständiges Wesen, weil wir nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens die Phänomene nicht anders uns begreiflich machen können; aber das ist von keinen nachteiligen Folgen» (6317 S. I). – Übrigens bedeutet die Orientierung mit Hilfe des Kriteriums der Verständlichkeit nichts anderes als ebenfalls das Befolgen der bereits früher erwähnten Maxime der *Selbsterhal-*

tung der Vernunft. Diese Maxime ist es, die wie hier so auch schon bei den Entscheidungen der praktischen Vernunft letztlich den Ausschlag gab. «Das Prinzip der Selbsterhaltung der Vernunft ist das Fundament des Vernunftglaubens, in welchem das Fürwahrhalten eben den Grad hat als beim Wissen, aber von anderer Art ist, indem es nicht von der Erkenntnis der Gründe im Objekt, sondern von dem wahren Bedürfnis des Subjekts in Ansehung des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft hergenommen ist. Es bleibt immer Glauben, niemals wird's Wissen und ist auch als das erstere für Geschöpfe am zweckmäßigsten» (2446).

2. Die praktische Zweckmäßigkeit des Minimums der Erkenntnis

Die eben zitierte Bemerkung über eine gewisse *Zweckmäßigkeit* des Glaubens (als eines objektiv unzureichenden Fürwahrhaltens) im Gegensatz zum Wissen bedarf etwas der näheren Vergegenwärtigung. Es ist unzweifelhaft, daß Kant diese Zweckmäßigkeit meint, wenn er sagt: «Es ist *gut* *, daß wir nicht wissen, sondern glauben, daß ein Gott sei» (4996). Mit andern Worten: daß es *zweckmäßig* sei, daß wir bei der Idee Gottes in *theoretischer* Hinsicht mit dem objektiv ungenügenden «*Minimum* der Erkenntnis (es ist möglich, daß ein Gott sei)» (Rel. inn. VI 154 Anm.) auskommen müssen. Wie kommt Kant zu dieser Überzeugung? Nicht anders als durch eine gewisse philosophische Operation der *Umkehrung*. Kant entwickelt nämlich folgenden Gedankengang: «Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gut zu streben bestimmt ist, so muß auch das Maß ihrer Erkenntnisvermögen, *vornehmlich ihr Verhältnis untereinander* *, als zu diesem Zwecke schicklich angenommen werden. Nun beweist aber die Kritik der reinen *spekulativen* Vernunft die größte *Unzulänglichkeit* * derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgestellt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen... Also scheint die Natur hier uns nur *stiefmütterlich* mit einem zu unserem Zwecke benötigten Vermögen versorgt zu haben». Aber «gesetzt nun, sie wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung erteilt, die wir gerne besitzen möchten..., was würde allem Ansehen nach wohl die Folge hievon sein? Wofern nicht zugleich unsere ganze Natur umgeändert wäre, so würden die *Neigungen*, die doch allemal das

erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung . . . verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten und sogar sie alle insgesamt einem höheren, auf keine Neigung Rücksicht nehmenden Zwecke zu unterwerfen. Aber statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem nach einigen Niederlagen doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden *Gott* und *Ewigkeit* mit ihrer *furchtbaren Majestät* uns unablässig *vor Augen* liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns soviel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden; weil aber die *Gesinnung*, aus welchen Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei Hand und *äußerlich* ist, die Vernunft also sich nicht allererst emporarbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren» (prV 263 ff.). Es ist daher gar nicht abwegig zu fragen: «Wäre die Erkenntnis Gottes ein Wissen und nicht ein Glauben, würde alsdann wohl die Moralität übrig bleiben?» (6111) oder: «wenn es möglich wäre zu *wissen*, daß ein Gott sei, bliebe dann noch Moralität im Menschen?» (6099). Es scheint in der Tat unvermeidlich, daß das *Wissen* die Reinheit der moralischen Gesinnungen stört, weil es *Heteronomie* in die Willensbestimmung bringt. «Die Menschen möchten wohl gern eine theoretische Gewißheit vom Dasein Gottes haben, unabhängig von allen Gründen des Verhaltens, damit es ihnen frei bliebe, sich nach Erkenntnissen zu richten, entweder den sittlichen oder den Gesetzen der Neigung gemäß zu verfahren, nachdem sie erkannten, daß ein Gott sei oder nicht. Aber die sittlichen Gesetze sind von der Art, daß bei ihnen keine Freiheit zu wählen ist, und es ist keine sittliche Reinheit möglich, wenn vor Entschließungen derselben *Erkenntnisse* * vorhergehen, welche sie unnötig machen und alles auf Klugheit reduzieren. Daher ist uns *nur so viel Licht gegeben* *

als mit der Ursprünglichkeit der sittlichen Bewegungsgründe und ihrer treibenden Kraft zusammenbestehen kann» (5495).

Diese Erwägungen wollen uns also darauf aufmerksam machen, «wie das Wissen hier schädlich ist» (6108; hierzu auch 2773). Kant macht hier nach Art eines Gedankenexperimentes, d. h. vermittels einer gewissen *Umkehrung* (nämlich durch die versuchsweise Zubilligung eines *Wissens* vom Dasein Gottes) uns die für die Moralität nachteiligen Folgen dieses Wissens fühlbar. Es wird durch dieses Wissen die praktische Vernunft, damit aber nach Kants Auffassung auch die Vernunft überhaupt gestört, indem das Übergewicht der theoretischen Vernunft die praktische Vernunft *erdrückt*. Insofern aber muß «das *Maximum* * der Erkenntnis, nämlich das Wissen» (6244) als *unzweckmäßig* bezeichnet werden. Das objektiv unzureichende Minimum der Erkenntnis hingegen ist der praktischen Vernunft viel zuträglicher, weil es eben (zum Glauben) eine Ergänzung aus praktischer Quelle (eine theoretische Ergänzung, nämlich durch Anschauung, ist ja bei den Ideen ausgeschlossen) erheischt. Daß wir also hinsichtlich der Ideen in theoretischer Beziehung nur gerade des Minimums der Erkenntnis teilhaftig werden können, das macht die praktische Vernunft erst eigentlich *frei*: «Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen» (B Vorrede XXX). Es ist von großer Wichtigkeit, daß theoretische und praktische Vernunft in einem Verhältnis des *Gleichgewichts* stehen. *Dieses* Verhältnis meint Kant, wenn er «von der der praktischen Bestimmung des Menschen angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen» (prV 263) spricht. Durch die Kritik der reinen Vernunft wird das *Wissen* bezüglich der Ideen für unmöglich erklärt; das *Minimum der Erkenntnis* aber, das die Kritik übrig läßt, ist für die Vernunft am *zweckmäßigsten*. Denn «spekulative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige *Verhältnis der Gleichheit*, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann» (prV 255). Offenbar «zum Glück für die praktische Bestimmung des Menschen» (B 492) scheint uns also hinsichtlich der Idee nur das Minimum der Erkenntnis vergönnt zu sein, und es möchte demnach «auch wohl hier damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir

existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ» (prV 266).⁹

3. Exkurs: Aus Nietzsches Kantkritik

Kants Verbindung des aus Unbeweisbarkeit und Unwiderlegbarkeit zusammengesetzten Minimums an Wahrheit (Minimums der Erkenntnis) mit der praktischen Vernunft hat *Nietzsche* in verschiedener Hinsicht einer scharfen Kritik unterworfen. Diese Kritik, die von einer klaren Einsicht in das Kantische Verfahren zeugt, darf auf keinen Fall mit bloßem Stillschweigen übergangen werden.

Nietzsche wendet sich zunächst gegen die bei Kant in der Tat ganz *einseitige* Betonung der Möglichkeit der Phänomenalität (Welt als bloße Erscheinung) bzw. die Vernachlässigung der von ihm zuletzt gar nicht mehr ernsthaft erwogenen Betonung der Möglichkeit der absoluten Realität der Welt (Welt als Ding an sich): «Gegen Kant ist . . . einzuwenden, daß alle seine Sätze zugegeben, doch noch die volle *Möglichkeit* bestehen bleibt, daß die Welt so ist, wie sie uns erscheint» (X 146). Da zugunsten der Phänomenalität nur das unzureichende Minimum an Wahrheit («nicht absolut unmöglich») ins Feld geführt werden kann, so vermag auch das Korrelat einer solchen Phänomenalität: eine metaphysische Welt (mundus noumenon) für sich nicht mehr als ebenfalls nur jenes Minimum an Wahrheit geltend zu machen. Die Zumutung, auf die schwache Basis einer solchen Möglichkeit die Orientierung des ganzen Lebens zu gründen, weist Nietzsche energisch von sich: «Es ist wahr, es *könnte* eine metaphysische Welt geben; die absolute Möglichkeit davon ist kaum zu bekämpfen . . . Dann bleibt immer noch jene Möglichkeit übrig; aber mit ihr kann man gar nichts anfangen, geschweige denn, daß man Glück, Heil und Leben von den *Spinnenfäden einer solchen Möglichkeit** abhängen lassen dürfte» (II 23 f.). Mit diesen Feststellungen begnügt sich jedoch Nietzsche nicht. Er wendet sich nämlich auch und besonders gegen die von Kant vollzogene *Orientierung am praktischen Interesse der Vernunft*: «. . . Zuletzt hat noch Kant in aller Unschuld diese Denkerkorruption mit dem Begriff *prak-*

⁹ Zu diesem Abschnitt ferner 6213, 6227, 6236. Hierzu auch Kants Gespräch mit Karamsin (vgl. Kant-Studien V, 1901, S. 120 ff.).

tische Vernunft’ zu verwissenschaftlichen gesucht: er erfand eigens eine Vernunft dafür, in welchen Fällen man sich *nicht* um die Vernunft zu bekümmern brauche: nämlich wenn das Bedürfnis des Herzens, wenn die Moral, wenn die ‚Pflicht‘ redet» (XV 441; hierzu auch VIII 227f.). Wenn daher Kant für die praktische Vernunft, für ihre Mittel und Ziele (Freiheit, höchstes Gut) das genannte Minimum an Wahrheit in Anspruch nimmt, so erblickt Nietzsche darin einen *Mißbrauch*: «Es gibt Schlupfwinkel jeder Art für das Problem von der Wahrheit; und die Gläubigsten können zuletzt sich der Logik der Ungläubigsten bedienen, um sich ein Recht zu schaffen, gewisse Dinge als unwiderlegbar zu affirmieren – nämlich als *jenseits* der Mittel aller Widerlegung (– dieser Kunstgriff heißt sich heute ‚Kantischer Kritizismus‘)» (XV 328). Nietzsche entgeht es nicht, daß Kants Kritik von Anfang an diesem Ziel galt: «daß alle Philosophen unter der Verführung der Moral gebaut haben, auch Kant –, daß ihre Absicht scheinbar auf Gewißheit, auf ‚Wahrheit‘, eigentlich aber auf ‚majestätische sittliche Gebäude‘ ausging» (IV 6). «Kant... um Raum für *sein* ‚moralisches Reich‘ zu schaffen, sah... sich genötigt, eine unbeweisbare Welt anzusetzen, ein logisches ‚Jenseits‘, – dazu eben hatte er seine Kritik der reinen Vernunft nötig! Anders ausgedrückt: *er hätte sie gar nicht nötig gehabt*, wenn ihm nicht Eins wichtiger als Alles gewesen wäre, das ‚moralische Reich‘ unangreifbar, lieber noch ungreifbar für die Vernunft zu machen, – er empfand eben die Angreifbarkeit einer moralischen Ordnung der Dinge von Seiten der Vernunft zu stark!...» (IV 7). «Woher das Frohlocken, das beim Auftreten Kants durch die deutsche Gelehrtenwelt ging...? Ein Schleichweg zum alten Ideal stand offen, der Begriff ‚wahre Welt‘, der Begriff der Moral als *Essenz* der Welt (– diese zwei böartigsten Irrtümer, die es gibt!) waren jetzt wieder, dank einer verschmitzt-klugen Skepsis, wenn nicht beweisbar, so doch nicht mehr *widerlegbar*... Die Vernunft, das *Recht* der Vernunft reicht nicht so weit...» (VIII 225 f.).

4. Von der Stärke des Minimums an Wahrheit

Das Minimum an Wahrheit muß nun noch kurz in weiterer Hinsicht betrachtet werden. Was auf das Minimum an Wahrheit Anspruch machen kann, ist «*absolutmöglich**..., welches in der Tat das *Wenigste* ist, was man von einem Gegenstande sagen kann» (B

381). Aber dieses Minimum stellt doch einen wenn auch noch so geringen Anteil an der *Wahrheit* dar und in dieser Eigenschaft vermag es immerhin so viel, daß eine Position unter Umständen *unhaltbar* wird, weil sie dieses Minimum *gegen* sich hat. Dies gilt vor allem in Bezug auf die Ungewißheit als «eine Möglichkeit zu irren» (3707), wenn die Position dazu noch mit Gewißheit gegen das Interesse der Vernunft verstößt. «Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens, bis allenfalls zum Märtyrertume, festhängt, und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurteilt, man sagen könne, er habe seinem (obzwar irrenden) Gewissen gemäß gerichtet oder ob man ihm [nicht] vielmehr schlechthin *Gewissenlosigkeit* schuld geben könne, er mag geirret oder mit Bewußtsein unrecht getan haben? weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, daß er in einem solchen Falle nie ganz gewiß sein konnte, er tue hierunter nicht vielleicht Unrecht... Aber war er denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre und auch in diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? Daß einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen unrecht sei, ist *gewiß* *: wenn nicht etwa (um das Äußerste einzuräumen), ein göttlicher, außerordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Daß aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäußert hat, beruht auf Geschichtsdokumenten und ist *nie apodiktisch gewiß* *. Die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen zugekommen und von diesen ausgelegt, und schiene sie ihm auch von Gott selbst gekommen zu sein (wie der an Abraham ergangene Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten), so ist es *wenigstens doch möglich* *, daß hier ein Irrtum vorwalte... So ist es nun mit allem Geschichtsglauben und Erscheinungsglauben bewandt, daß nämlich die *Möglichkeit* immer übrig bleibt, es sei darin ein Irrtum anzutreffen, folglich ist es gewissenlos, ihm bei der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert oder erlaubt, unrecht sei, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Menschenpflicht, Folge zu leisten» (Rel. inn. VI 186 f.). Es ist hier keine völlige Überzeugung möglich, weil eben «immer die *absolute Möglichkeit* * eines... Irrtums übrig bleibt» (ebenda 187).

Der Begriff der Wirklichkeit

I. Allgemeines

1. Der Begriff der Wirklichkeit und seine Gegensätze

Wenn man Tautologien vermeiden will, so ist es am besten, den Begriff der Wirklichkeit als *Gegensatz zum Begriff der Unwirklichkeit* zu charakterisieren. Die Wirklichkeit wird dem *ens fictum*: «Chimäre, Phantasie, Ideal» (3537) gegenübergestellt. Z. B. «Die Zeit ist wirklich als Form * der inneren Sinnlichkeit; dadurch wird sie dem *ficto* opponiert» (5320). Das *ens fictum* ist eine bloße Erdichtung, wie z. B. etwa «das *systema harmoniae praestabilitae*, das wunderlichste *Figment* *, was je die Philosophie ausgedacht hat» (Fortschritte XX 284). Die Unwirklichkeit kann aber verschiedenen Charakter haben. Es kann sich nämlich einmal um Unwirklichkeit auf Grund logischer oder realer *Unmöglichkeit*, ein ander Mal aber auch um Unwirklichkeit handeln, weil etwas nicht vollständig möglich, d. h. *bloß* möglich ist. Somit kann die Wirklichkeit die Unwirklichkeit in zweifachem Sinne zum Gegensatz haben: «Das Wirkliche wird dem Unmöglichen und zugleich dem bloß Möglichen entgegengesetzt» (5556). Dieser Gegensatz zur Unwirklichkeit macht den Hauptcharakter der Wirklichkeit aus.

2. Unterscheidung des Begriffs der Wirklichkeit von ähnlichen Begriffen

Mit dem Begriff der Wirklichkeit ist nicht zu verwechseln die von Kant sogenannte Kategorie der «Realität» (B 106, 182 f.). Diese kennt zwar auch einen Gegensatz, nämlich die Kategorie der «Negation» (ebenda). Die «Realität» hat *Grade*, die bis auf Null abnehmen können (hierzu B 207 ff.). Diese Nullstufe der intensiven Größe ist die «Negation». Aber diese Opposition von Realität und Negation ist offensichtlich *nicht identisch* mit derjenigen von Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Denn es kann etwas sehr wohl wirklich sein, obwohl es hinsichtlich der genannten intensiven Größe auf der *Nullstufe* steht und daher nicht der Realität, son-

dern der Negation gleichkommt. «Realitas, deren [Kant: dessen] Begriff schon ein Sein enthält, bedeutet (im Gegensatz der Negation als *aliquid oppositum nihilo*) das, dessen Begriff *Existenz* ist, und da kann ich die Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit der Existenz unterscheiden. An Gegenständen der Sinne ist *realitas* (*phaenomenon*) das, [was] der Empfindung korrespondiert. [Es ist das] *sensibile quoad materiam* (*quoad formam* ist es Raum und Zeit, welche zwar etwas Wirkliches sind, aber nichts [als Realität mit Graden] Existierendes)» (6324 S. II). Die vorliegende Kategorie der Negation ist somit *nicht identisch* mit dem Begriff der Unwirklichkeit, und ganz entsprechend sind auch die Begriffe von Realität und Wirklichkeit voneinander zu unterscheiden.

Es ist zu beachten, daß Kant für den Begriff der Wirklichkeit oft den Ausdruck «Dasein» gebraucht (und entsprechend für die Unwirklichkeit das Wort «Nichtsein»), z. B. in der Kategorientafel (B 106). Jedoch kann das Wort «Dasein» auch in anderem Zusammenhang verwendet werden, wo die Betonung der Wirklichkeit (als Gegensatz zur Unwirklichkeit) ganz zurücktritt (obwohl nie verschwindet: kein Dasein, das nicht wirklich ist). Wenn es z. B. heißt: «Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existieren» (B 180), so ist unverkennbar, daß in diesem Satze mit dem Wort «existieren» keine Betonung der Wirklichkeit gegenüber der Unwirklichkeit gemeint ist. Die Modalität ist in diesem Falle *Nebensache*. Wollen wir wissen, ob mit dem Worte Dasein in irgendeinem Falle der Modalbegriff, d. h. der Begriff der Wirklichkeit vorliegt, so brauchen wir nur die Probe zu machen, ob damit der Gegensatz zur Unwirklichkeit, zum bloßen Fiktum gemeint ist oder nicht. Nur wenn dieser Gegensatz betont vorliegt, haben wir sicher den Begriff der Wirklichkeit vor uns.

3. Das Kriterium der Wirklichkeit

Wir haben den Begriff der Realität von dem Begriff der Wirklichkeit unterschieden. Dies verhindert jedoch nicht, daß gerade die Wahrnehmung des Realen es ist, was uns Wirklichkeit garantiert: «Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*» (B 266). Dieses «Postulat, die *Wirklichkeit* der Dinge zu erkennen, fordert *Wahrnehmung*, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, nicht

eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch *Zusammenhang* * desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen» (B 272). «So erkennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organe unmöglich ist. Denn überhaupt würden wir nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Kontext unserer Wahrnehmungen in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stoßen, wenn unsere Sinne feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge» (B 273). Der Zusammenhang mit leibhaftiger Wahrnehmung ist also das Kriterium der Wirklichkeit. Dieser Zusammenhang kann allerdings noch ein anderer sein als nach den Analogien der Erfahrung. Dies ist offensichtlich der Fall bei Raum und Zeit. Z. B. «die Zeit ist wirklich *als Form* der . . . Sinnlichkeit [= Welt, Natur]» (5320). Auch dieser besondere Fall kann sehr wohl als in Kants Formel enthalten gedacht werden: «Verknüpfung eines Dinges mit der Erfahrung überhaupt: Wirklichkeit» (5757). Was für die Zeit gilt, das gilt auch für den *Raum*, d. h. aber auch für die *Geometrie* (hiez u etwa Prol. § 10 f.).

II. Möglichkeit und Wirklichkeit

1. Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit

Wir haben früher gesehen, daß «das Mögliche vom Wirklichen . . . unterschieden wird, indem in dem ersteren die conditiones nicht in der durchgängigen Bestimmung betrachtet werden» (4522). Der jeweilige Begriff der Möglichkeit ist immer *unvollständig*, weil er nur einen *Teil* der zur durchgängigen Möglichkeit erforderlichen Bedingungen enthält. Erst diese *vollständige* Möglichkeit aber wäre soviel wie die Wirklichkeit, denn nur «was in aller hypothesi möglich ist, ist wirklich» (6376).

Wie nun bereits früher zu bemerken war, würden wir jedoch

auf dem Wege über die vollständige Möglichkeit gar *nie* zur Wirklichkeit gelangen, weil diese Möglichkeit erst dann, wenn der in aller Ausführlichkeit genannte jeweilige Inbegriff von Bedingungen «komplett ist, vollständige Möglichkeit heißt» (5590), wir aber eine solche Vollzähligkeit der Bedingungen gar nicht erreichen können. Diese vollständige Möglichkeit ist für uns eine unerreichbare *Idee* (cf. *supra*). Angesichts der Unvollständigkeit der bloßen Möglichkeit und der Unerreichbarkeit der vollständigen Möglichkeit kommt es daher darauf an, einen andern Zugang zur Wirklichkeit zu wählen. Tatsächlich haben wir es zur Feststellung der Wirklichkeit einer Sache *gar nicht nötig*, daß wir Bedingungen und gar alle Bedingungen ihrer Möglichkeit kennen. Zur Wirklichkeit haben wir vielmehr dank der Wahrnehmung einen «direkten» Zugang und brauchen keinen Umweg über Bedingungen zu machen.

Somit sehen wir uns nicht nur genötigt, zwischen *bloßer* (unvollständiger) Möglichkeit und der Wirklichkeit einen Unterschied zu machen, sondern auch sogar der Begriff der *vollständigen* Möglichkeit ist mit dem Begriff der Wirklichkeit nicht identisch. Denn der Begriff der vollständigen Möglichkeit ist wie gesagt eine *Idee*, während der Begriff der Wirklichkeit eine bloße Kategorie ist: «Die Existenz ist . . . nicht der Begriff der durchgängigen Bestimmung, denn diese kann ich nicht erkennen, und es gehört dazu Allwissenheit» (Poelitz 25). Hierbei bleibt natürlich nach wie vor unbestritten, daß alles Wirkliche vollständig möglich sein muß und umgekehrt die (vollständige) Möglichkeit einer Sache sich nur aus ihrer Wirklichkeit (in der Erfahrung oder im wie immer gearteten Zusammenhang mit ihr) entnehmen, d. h. schließen läßt: «. . . die Möglichkeit . . . , wenn sie vollständig ist, kann von der Wirklichkeit . . . nicht unterschieden sein» (5772) und «nur was wirklich ist, ist möglich» (6020).

Nun scheint jedoch das eben Gesagte in befremdlichem *Widerspruch* zu stehen mit Kants Auffassung, daß die vollständig determinierte Möglichkeit *nicht* das Dasein eines Gegenstandes, d. h. seine Wirklichkeit einschließen könne, der Schluß also von der vollständigen Determination auf die Wirklichkeit unzulässig sei: «Ich kann zwar sagen: alles Wirkliche ist durchgängig determiniert, aber nicht: alles durchgängig Determinierte ist wirklich . . . » (6384). Versteht man den zweiten Teil dieser Behauptung

in dem Sinne der eben vorangegangenen Ausführungen, nach denen die durchgängige Möglichkeit die Wirklichkeit notwendig einschließt, so ist er in der Tat *falsch*. Man muß jedoch offenbar annehmen, daß Kant hier einen ganz anderen Begriff von Möglichkeit im Auge hat. Was aber mit diesem andern Begriff von Möglichkeit gemeint ist, geht aus dem die eben erwähnte Reflexion fortsetzenden Schlußsatz mit Deutlichkeit hervor. Es heißt nämlich da: «... Es ist nur ein *Gedanke*» (ebenda). Mit dieser «Möglichkeit» ist demnach nur der Gedanke oder der *Begriff* einer Sache gemeint: und hier mag es denn auch sofort einleuchten, daß die auch noch so vollständige Determination des Begriffs niemals die Wirklichkeit des Dinges enthalten kann. Gegenüber dem oben konzipierten Begriff der Möglichkeit (als unvollständige und als vollständige Möglichkeit) mag dies als ein *laxer* Gebrauch des Wortes «Möglichkeit» erscheinen. In der Tat ist die Unterscheidung von unvollständiger und vollständiger Möglichkeit einer Sache gar *nicht identisch* mit der hier genannten Unterscheidung zwischen «dem bloßen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit)» (B 627) und der Wirklichkeit. Um es mit der von N. Hartmann in Vorschlag gebrachten verbesserten Terminologie zu sagen: Der erste Begriff von Möglichkeit meint die (vollständige oder unvollständige) «*Realmöglichkeit*», während im zweiten Falle die «*Wesensmöglichkeit*» gemeint ist. Was Kant aber in dem oben zitierten Satze meint, ist, daß die *Wesensmöglichkeit* (die durch den Begriff ausgedrückt wird) nicht die *Realwirklichkeit* enthält. In *diesem* Sinne also ist die zitierte Reflexion aufzufassen, und die schwierige Frage ist nur, ob es auch wirklich *zutrifft*, daß die Realwirklichkeit nicht in der Wesensmöglichkeit mit enthalten sein kann. Diesem Problem, dessen Entscheidung nicht ohne bedeutende Konsequenzen ist, hat Kant eingehende Erörterungen gewidmet. Diese gilt es nun darzustellen. Die teilweise zu wenig differenzierte Kantische Terminologie lassen wir hierbei unverändert.

2. Die Kategorie der Wirklichkeit als bloßer Modalbegriff

a) Allgemeines

Kant behauptet: «Der Begriff der Existenz muß ... nicht vom Begriff der durchgängigen Bestimmung abhängen, sondern umge-

kehrt» (Poelitz 25). Dieser Tatsache liegt nach Kant der bemerkenswerte Umstand zugrunde, daß das Dasein eines Dinges *nicht* als Prädikat in dem die durchgängige Bestimmung enthaltenden Begriffe figurieren kann. Denn «das Dasein ist kein Prädikat», obwohl es *logisch* ohne weiteres als ein solches betrachtet werden darf, denn «logisch kann ich alles zum Prädikate machen und es als ein Merkmal des andern ausgeben» (Poelitz 168): «zum *logischen Prädikate* kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich selbst prädiiziert werden; denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte» (B 626). Hier muß man sich vor einer *Täuschung* hüten, die dadurch naheliegt, «daß unser Sprachgebrauch, indem er unsere genaueste Idee auszudrücken scheint, *jederzeit das Dasein wie ein Prädikat* bezeichnet, welches das Ansehen hat, daß es von der unmittelbaren Beschaffenheit unseres Begriffs herrühre. Ich sage [ja] durch ein existierend Ding: einem Dinge kommt das Dasein zu» (3706). Mag aber das Dasein immer logisch ein Prädikat sein, so ist es doch kein *reales* Praedikat, das in einen Begriff aufgenommen oder ihm entnommen werden könnte. Das Dasein hat einen ganz anderen Charakter: «Man sagt in den Schulen: das Dasein ist das complementum der Möglichkeit. Es kommt aber nur in meinem Gedanken und nicht beim Dinge dazu. Die wahre Erklärung des Daseins ist: *existentia est positio absoluta*. Es kann also kein complementum sein, kein Prädikat des Dinges, sondern *die Setzung des Dinges mit allen Prädikaten*. Die Existenz ist nicht eine besondere Realität, obgleich alles, was existiert, Realität haben muß» (Poelitz 25). Diese Wendungen sind nicht selbstverständlich. Denn man könnte ja allerdings zunächst fragen: «wenn das Dasein kein Prädikat der Dinge ist, wie ich mir denn gar des Ausdrucks Dasein bedienen könne; denn dieses unterscheidet etwas an dem Dinge von dem Dinge selbst, welches ihm beigelegt werden kann. Z. B. einem gewissen Dinge kommt die Wirklichkeit zu. Weil ein und ebendasselbe auf verschiedene Art kann gesetzt werden, so scheint diese Setzung selbst ein Merkmal des Unterschiedes zu sein, welches man als ein Prädikat einem Dinge beilegen oder von ihm trennen könnte. Es ist aber gewiß, daß dieser Unterschied bloß darauf ankomme, *wie* * dieses Ding mit allen ihm Zugehörigen gesetzt werde, und nicht: *was* * in ihm gesetzt werde. Nach dem Unterschiede der Art, wie nun das Ding gesetzt wird, wird auch [et]was Unterschiedliches dadurch ge-

setzt: nämlich durch seine Prädikate im Verhältnis zum Subjekte bloß Beziehungen und die Möglichkeit, durch das Ding, insofern es absolute gesetzt wird, das Ding selber. Wir unterscheiden also das Mögliche *nicht* * von dem Wirklichen durch ein *Prädikat* *, welches dem einen mehr als dem andern zukommt» (B 3706 S. IV). Damit steht fest: «Durch das Prädikat des Daseins tue ich nichts zum Dinge hinzu, sondern *das Ding selbst* * zum Begriffe. Ich gehe also in einem Existentialsatz über den Begriff hinaus, nicht zu einem andern Prädikat als ... im Begriffe gedacht war, sondern *zu dem Dinge selbst* * gerade mit denselben, nicht mehr und nicht weniger Prädikaten, nur daß die absolute Position über die relative noch dazu gedacht wird (complementum possibilitatis)» (6276). «Hebe ich daher das Dasein eines Dinges auf, so wird nicht eine einzelne Realität weggenommen, sondern ich *hebe das ganze Ding auf* *, es ist nun nichts» (Heinze 704). «Das kommt alles auf einen fehlerhaften Begriff hinaus [zu sagen]: *einem Dinge das Dasein nehmen*; es soll heißen: ein *Ding selber* * nehmen» (5507).¹

Aus dem eben Gesagten geht klar hervor: «das Dasein [Wirklichsein] macht kein constitutivum eines Begriffs aus; innerlich enthält solches also kein Begriff» (5507). Der Begriff des Daseins kann den Inhalt eines Begriffes «nicht vermehren, sondern nur die Art anzeigen, *wie* * er überhaupt mit der Erkenntniskraft verbunden wird» (B 287). Die Wirklichkeit gehört also gewiß (zusammen mit Möglichkeit und Notwendigkeit) zu jenen besonderen «Kategorien, die gar nicht Prädikate der Dinge enthalten, sondern nur *modos* *, die Prädikate der Dinge zu setzen» (Poelitz 25). In dieser Eigenschaft muß aber der Begriff des Daseins als ein bloß *modaler* Begriff bezeichnet werden: «Praedicatum est vel constitutivum vel modale, prius determinatio» (5253).

Bringt somit die Wirklichkeit als ein Modalbegriff kein weiteres unterscheidendes Merkmal, keine Näherbestimmung eines Dinges mit sich, so heißt das also: Sage ich von einem Gegenstande «er *ist*», «so setze ich kein neues Prädikat» zu seinem Begriffe, «sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten,

¹ «Das logische Aufheben ist soviel als: nicht setzen; das reale ebensoviel als: was da ist, removieren. Prior negatio, posterior ablatio» (4171; hierzu B 602 ff.).

und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck ‚er ist‘) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nicht mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein» (B 626).

Damit ist jedoch selbstverständlich nicht gemeint, die Wirklichkeit sei nicht mehr als die Möglichkeit, denn «es ist hier nicht die Frage, ob *mehr überhaupt* * durch ein wirkliches Ding gesetzt werde als durch ein nichtwirkliches, sondern ob in ihm *mehr Prädikate* * gesetzt werden» (3706 S. III) – und in *dieser* Hinsicht ist in der Tat kein Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Daß aber die Wirklichkeit trotzdem ein Plus gegenüber der bloßen Möglichkeit darstellt (nur eben nicht ein Plus an Prädikaten), ist damit jedoch nicht bestritten: «Durch die *Wirklichkeit* eines Dinges setze ich freilich mehr als die Möglichkeit, aber nicht *in dem Dinge*; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten als was in dessen vollständiger Möglichkeit ² enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloß eine Position des Dinges auf den Verstand . . . war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung» (B 287 Anm.). Das Fehlen eines Unterschiedes zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit hinsichtlich der *Prädikate* eines Gegenstandes macht aber gerade den eigentlichen Nerv des *Beweises* aus für den Modalitätscharakter des Begriffs der Wirklichkeit. Das *Plus* der Wirklichkeit gegenüber der bloßen Möglichkeit meint Kant, wenn er sagt, daß «ein jeder Existentialsatz, d. i. der, so von einem Wesen, von dem

² Es ist hier wohl zu beachten, daß *dieser* Begriff der vollständigen Möglichkeit mit demjenigen, den wir bisher antrafen, *nicht identisch* ist, weil letztere Art vollständiger Möglichkeit mit der Wirklichkeit zusammenfällt, mit dem Begriff der vollständigen Möglichkeit, wie er uns in dem vorliegenden Zitat entgegentritt, jedoch bloß der zu Ende gedachte *Begriff* gemeint ist. Kant dürfte sich übrigens über diese Doppeldeutigkeit im Ausdrucke «vollständige Möglichkeit» wohl kaum Rechenschaft gegeben haben.

ich mir einen Begriff mache, sagt, daß es existiere, ein *synthetischer* * Satz ist, d. i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und *mehr* * von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich daß diesem Begriffe *im Verstande* noch ein Gegenstand *außer dem Verstande* korrespondierend gesetzt sei» (prV 250).

Dieser modal-synthetische Charakter des Existentialurteils verbietet also zu glauben, mit dem bloßen Begriffe eines Gegenstandes sei auch schon seine Wirklichkeit, d. h. er selber gesetzt. Der Existentialsatz ist kein analytisches Urteil: «Das Dasein eines Dinges kann ich aus seinem Begriffe nie entwickeln (nicht analysein), denn jeder Existentialsatz ist synthetisch» (Heinze 704). Ist aber diese Auffassung des Begriffs der Wirklichkeit als eines bloßen Modalbegriffs richtig, so hat dies eine überaus wichtige Folge: der sogenannte *ontologische* (von Kant auch «cartesianisch» genannte) *Gottesbeweis* wird nämlich dadurch unhaltbar. Wie ist dies näher zu verstehen?

b) *Das Gelingen des ontologischen Beweises bei Annahme des Prädikat-charakters der Kategorie der Wirklichkeit*

Der ontologische Beweis nimmt an, «daß ein Begriff so könne eingerichtet werden, daß die Wirklichkeit mit unter seine Prädikate kommt» (5506), und zwar denkt er sich hierzu den Begriff eines Wesens, dem als *ens realissimum* alle realen Prädikate zukämen (zur genaueren Vergegenwärtigung des Begriffs des *ens realissimum* vgl. besonders: B 559 ff., Heinze 705 f.). Nun ist ganz klar: «Wenn zu den verschiedenen Prädikaten, die einem Dinge zukommen mögen, das Dasein als eines derselben auch gezählt werden könnte, so würde gewiß kein Beweis gefordert werden können, der bündiger und zugleich faßlicher wäre, um das Dasein Gottes darzutun, als der Cartesianische. Denn [so lautet dieser Beweis] unter allen möglichen Dingen ist eines, in welchem alle Realitäten anzutreffen sind, die in einem Wesen beisammen sein können. Zu diesen Realitäten, d. i. wahrhaftig positiven Prädikaten gehört auch das Dasein; folglich kommt dem allerrealsten unter allen Wesen das Dasein um seiner inneren Möglichkeit willen zu» (3706). Faßt man so das Dasein als ein schon im Begriffe dieses *ens realissimum* enthaltenes *Prädikat* auf, so würde man hier vergeblich einwenden, «daß ein solches mögliches Ding die Existenz nur im Verstande in sich schließe, d. i. nur so wie das

Ding selber in Gedanken, nicht aber außer dem Gedanken gesetzt werde, denn auf solche Weise würden wir von allen Prädikaten, die einem möglichen Dinge zukommen, sagen müssen: sie kämen ihm nicht in der Tat zu, sondern würden nur in Gedanken in ihm gesetzt. Dieses letztere findet wohl statt, wenn man willkürlich etwas mit einem Begriffe verbindet, was nicht notwendigerweise gesetzt wird; z. E. so werden zu einem Pferde Flügel in Gedanken gesetzt, um einen Pegasus zu machen, daher irgend einem Pferde nur in Gedanken Flügel zukommen. Dagegen wo die Verknüpfung eines Prädikats mit einem Dinge nicht willkürlich ist, sondern durch das Wesen der Sachen selbst verbunden ist, da kommt es ihm nicht darum zu, weil wir es in ihm denken, sondern es ist notwendig, solches in ihm zu denken, darum, weil es ihm an sich selbst zukommt. Weswegen ich nicht sagen kann, daß einem Triangel die Gleichheit der Winkel mit zwei Rechten nur in Gedanken, sondern an sich selbst zukomme. Es hindert auch dieses nicht, daß ich ein dergleichen möglich Ding nur denke; denn es ist an sich selber immer etwas, obgleich es niemand denkt, und das Prädikat kommt ihm an sich selbst zu, obgleich es niemand damit verbindet. So ist es auch mit dem Dasein bewandt, wenn es als ein *Prädikat* * der Dinge angesehen werden könnte. Denn es würde unter allem Möglichen demjenigen notwendigerweise zukommen, in welchem alle Realität ist, d. i. ein allerrealstes Wesen wird notwendigerweise existieren, und seine Möglichkeit würde die Wirklichkeit mit einschließen. Es würde auch, wenn . . . das Dasein dem allervollkommensten Wesen nicht zukäme, der Gedanke von diesem Wesen überhaupt falsch sein. Denn ist er richtig, so kann er keine andern Prädikate vorstellen als die auch ohne diesen Gedanken in dem Dinge stattfinden» (3706).

Der ontologische Beweis stützt sich also klar auf den *Prädikat*-charakter des Daseins. Das ganze Argument steht und fällt hierbei mit der Annahme des *analytischen* Charakters aller Existentialsätze. Denn in diesem Beweis wird geltend gemacht, daß bei dem fraglichen Begriff des allerrealsten Wesens «das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes *in sich selbst widersprechend* * sei» (B 624). «Es hat, sagt ihr, alle Realität, und ihr seid berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen . . . Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mitbegriffen: Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun auf-

gehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist» (B 624 f.).

c) *Das Mißlingen des ontologischen Beweises infolge des synthetisch-modalen Charakters des Existentialurteils*

Kant bestreitet jedoch (wie oben schon betont) diesen für das ontologische Argument entscheidenden analytischen Charakter des Existentialurteils. Denn weil «das Dasein kein konstitutives Prädikat (determinatio) ist» (5255), so kann es «also auch nicht per analysin aus dem Begriffe eines aus dem Begriffe eines Dinges gefunden werden als zu seinem Inhalt gehörig» (ebenda). Der oben gezeigte *modale* Charakter des Daseins bringt es mit sich, daß in dem fraglichen negativen Existentialurteil: «das ens realissimum ist nicht wirklich» gar kein Widerspruch anzutreffen ist. Denn wenn «der Beweis vom notwendigen Dasein eines vollkommenen Wesens ist, daß, wenn es nicht existierte, so würde ihm eine Vollkommenheit, nämlich das Dasein fehlen; daß es also in seinem Begriff schon das Dasein enthielte», so ist auf Grund des Modalcharakters des Daseins (wie oben) zu erwidern: «wenn es nicht existierte, so würde nicht dem vollkommensten Wesen etwas fehlen, sondern das vollkommenste Wesen [selbst] würde ganz fehlen. Es kann ja kein Widerspruch sein, wenn die Sache selbst aufgehoben wird und nichts übrig bleibt» (4659). «Denn ein Widerspruch findet in einem Urteile nur alsdenn statt, wenn ich ein Prädikat in einem Urteile aufhebe und doch eines im Begriffe des Subjekts übrig behalte, was mit diesem identisch ist, niemals aber, wenn ich das Ding samt allen seinen Prädikaten aufhebe und z. B. sage: Es ist kein allerrealstes Wesen» (Fortschritte XX 304), «denn *es ist [jetzt] nichts mehr*, welchem widersprochen werden könnte» (B 622). «Gott ist allmächtig' das ist ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: 'Gott ist nicht', so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch» (B 623). «... das Nichtsein involviert darum an sich keinen Widerspruch, weil das Sein als synthetisches Prädikat nicht mit dem Begriffe des Dinges identisch ist» (5761). Daß aber in der Tat «alle Exi-

stentialurteile synthetisch» sind (5231), läßt sich nicht bestreiten. Und zwar auch nicht, wenn das Subjekt eines Existentialurteils der Begriff des *ens realissimum* ist. Dieser hat allerdings «das Eigentümliche an sich, daß durch einen allgemeinen Begriff das Objekt . . . durchgängig bestimmt ist, und [ist] sofern dem Begriffe eines Existierenden ähnlich. Allein da außer dem Begriffe in seiner durchgängigen Bestimmung noch etwas anderes, nämlich keine neue Bestimmung, sondern die Position des Dinges an sich selbst außer dem Begriffe dazu kommen muß, d. i. die Existenz, so kann die durchgängige Bestimmung die Existenz noch nicht einschließen, und der Satz: *ens realissimum* existiert, ist kein analytischer, sondern synthetischer Satz: mithin kann er durch die bloße Analysis nicht gefunden werden» (6245). «Wenn ich alle Realitäten und Prädikate eines Dinges hergezählt habe, so kann ich mir alle diese Prädikate denken. Nun folgt aber nicht, daß ein solches Ding, dessen Prädikate ich mir gedacht habe, da sein muß; nur wenn es wirklich da ist, kann es alle Prädikate haben» (Poelitz 168).

Wollte man aber doch das Dasein als zur bloßen Möglichkeit gehörig einräumen, so würde man es lediglich zu einer *Tautologie* bringen. «Ich frage euch: ist der Satz: *„Dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle) existiert“*, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu; aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein als zur Möglichkeit gehörig vorausgesetzt und alsdenn das Dasein dem Vorgeben nach aus der innern Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist. . . . Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existentialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt» (B 625 f.). Wäre die Existenz also ein Prädikat, so könnte «ein Ding als existierend nur durch ein Urteil und vermittelt des Verstandes erkannt werden. So aber erkennen wir das Dasein der Dinge [nur] durch Empfindung» (3761), d. h. durch *Wahrnehmung*.

d) Die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit ausgelegt als Eigentümlichkeit unseres Erkenntnisvermögens

Die Unmöglichkeit des ontologischen Beweises bedeutet zugleich die Unmöglichkeit eines *an sich* (d. h. durch seinen bloßen Begriff) *notwendigen* Daseins. Denn wenn «das Dasein Gottes aus [bloßen] Begriffen erkennen, heißt das Dasein Gottes mit Bewußtsein seiner Notwendigkeit erkennen» (Heinze 704), so folgt daraus, daß der hierbei gemeinte «Begriff von einem absolut notwendigen Wesen . . . für die menschliche Vernunft ein ganz unerreichbarer Begriff» ist (ebenda). «Das ens necessarium ist, dessen Gegenteil unmöglich ist. Der menschliche Verstand kann aber diese Unmöglichkeit nicht einsehen, ohne dadurch, daß das Nichtsein seinem Begriffe widerspricht. Nun widerspricht das Nichtsein eines Dinges niemals dem Begriffe des Dinges an sich selbst; also ist der Begriff des entis necessarii für die menschliche Vernunft unerreichlich» (5783; hierzu auch 6393). Können wir uns so «von einem absolut notwendigen Dinge als einem solchen schlechterdings keinen Begriff machen (wovon der Grund [eben] der ist, daß es ein bloßer Modalitätsbegriff ist, der nicht als Dinges-Beschaffenheit, sondern nur durch Verknüpfung der Vorstellung von ihm mit dem Erkenntnisvermögen die Beziehung auf das Objekt enthält)» (Fortschritte XX 304), so heißt das nichts anderes als daß das dem bloßen Begriffe nach, d. h. absolut notwendige Dasein *real unmöglich* ist.

Wir haben hier also den besonderen Fall einer realen Unmöglichkeit vor uns auf Grund des Widerstreits mit *Modalkategorien*, genauer: eine Unmöglichkeit infolge Unvereinbarkeit mit dem *gegenseitigen Verhältnis* zweier Modalkategorien. Jedoch stellt sich auch da wiederum die Frage, ob diese reale Unmöglichkeit eine absolute Unmöglichkeit ist, d. h. ob diese unvermeidliche Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit auch für *Dinge an sich* gelte. Kants Auffassung ist hier besonders eindeutig: auch diese reale Unmöglichkeit braucht *nicht* als eine absolute Unmöglichkeit aufgefaßt zu werden. Nach Kant kann die Unvermeidlichkeit der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit sehr wohl als eine bloß subjektive Eigentümlichkeit nur *unseres* Erkenntnisvermögens betrachtet werden: «Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Sub-

jekt und der Natur seiner Erkenntnisvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und überhaupt unser Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (außer diesem Begriffe) bedeutet. Also³ ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, *die bloß subjektiv für den menschlichen Verstand gilt**, da wir nämlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist oder etwas als gegeben uns vorstellen können, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also: daß Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, daß also aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, *ohne darum zu beweisen, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege**. Denn, daß dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objekten gelten, sofern unser Erkenntnisvermögen, als sinnlich-bedingt sich auch mit Objekten der Sinne beschäftigt, *aber nicht von Dingen überhaupt**: leuchtet aus der unablaßlichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt notwendig existierend anzunehmen, an welchem *Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden** sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat,

³ Die hier beginnende Folgerung auf den *subjektiven* Charakter unserer Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit und damit den subjektiven Charakter, d. h. die *Phänomenalität* der Geltung der damit zusammenhängenden realen Unmöglichkeit eines absolut notwendigen Wesens scheint Kant offenbar für das Ergebnis eines *Beweises* zu halten. Aber von der Phänomenalität gibt es auch hier *keinen* Beweis, sondern nur unbeweisbare *Auslegung* (vgl. oben S. 38 Anm.).

d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existieren sich vorstellen solle. Denn wenn er es *denkt* (er mag es denken wie er will), so ist es bloß als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen, als in der Anschauung gegeben bewußt, so ist es wirklich, ohne sich hiebei irgend etwas von Möglichkeit zu denken» (KU § 76). Die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit betrachtet Kant somit als Eigentümlichkeit *unseres* Erkenntnisvermögens, und die Vernunftidee eines absolutnotwendigen Wesens gibt ihm den Anstoß dazu, weil im Falle der *absoluten* Geltung jener Unterscheidung auch die aus ihr folgende Unmöglichkeit eines absolutnotwendigen Wesens eine uneingeschränkte wäre; wobei Kant argumentiert, daß ich doch nicht bei jedem erkennenden Wesen «das Denken und die Anschauung als zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnisvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, voraussetzen kann» (ebenda). Kant denkt sich hier einen Verstand, für den jener Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht in Betracht kommt. Dieser problematische Verstand (intellectus archetypus, anschauender Verstand) wird von Kant wie folgt umschrieben: «Für einen Verstand, bei dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heißen: alle Objekte, die ich erkenne, *sind* (existieren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existierten, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existieren, also auch die davon zu unterscheidende Notwendigkeit würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können» (ebenda).

Der Begriff der Notwendigkeit und der Begriff der Zufälligkeit

A. DIE NOTWENDIGKEIT

I. Allgemeines

1. Umschreibung des Sinns von Notwendigkeit überhaupt

Fragt man nach der allgemeinen Bedeutung des Begriffs der Notwendigkeit, so findet sich, daß dasjenige notwendig ist, von dem es heißt, «daß es nicht anders sein könne» (B 3), d. h. «so und nicht anders sein müsse» (A 1), dasjenige also, was nicht anders möglich ist. «Notwendig ist das, wovon das Gegenteil unmöglich ist» (Poelitz 28; ganz ähnlich B 381 f., etc.), z. B.: «Notwendig existiert ein Ding, dessen Gegenteil des Daseins unmöglich ist» (3771).

2. Die Relationalität als Grundzug aller Notwendigkeit

Ebenso wie der Begriff der Möglichkeit läßt sich auch der Begriff der Notwendigkeit nur *relational* charakterisieren. Auch hier ist ferner die Relation wieder ein *Bedingungsverhältnis*: «Alle Notwendigkeit ist bedingt» (4031), d. h. alles Notwendige ist «notwendig-insofern» im Sinne eines Bedingungsverhältnisses.

Es braucht aber nicht immer die Notwendigkeit eines Bedingten gemeint zu sein, sondern es kann sehr wohl gelegentlich auch von der Notwendigkeit einer *Bedingung* die Rede sein. Diese Bedingung heißt dann eben notwendig bezüglich des Bedingten. Diese beiden Arten von Notwendigkeit muß man auseinanderhalten und darauf achten, «die hypothetische Notwendigkeit . . . von der Notwendigkeit einer Hypothesis zu unterscheiden» (5570). Diese zweite Art von Notwendigkeit ist eben *nicht* (im Gegensatz zur ersten) die Notwendigkeit etwa einer Folge.

In gewissen Fällen kann diese zweite Art von Notwendigkeit sogar die einzige angebbare sein. So wenn z. B. von der Notwendigkeit des *Raumes* die Rede ist. Würde ich nämlich in diesem Falle

von der Notwendigkeit des Raumes als eines *Bedingten* sprechen, so könnte ich ja infolge des eigentümlich umfassenden Totalitätscharakters des Raumes gar keine Bedingung angeben, die diese Notwendigkeit verständlich machte, und so müßte der Raum (infolge des Fehlens einer angebbaren Relation, d. h. einer Bedingung) entweder *garnicht* notwendig heißen (eine Notwendigkeit käme da eben gar nicht in Betracht) oder er müßte für *absolut* notwendig gehalten werden. Aber wir können ihn auf andere Weise doch in einem angebbaren Sinne für notwendig erklären, nämlich als *Bedingung* der in ihm enthaltenen Gegenstände: «das, was ohne reale Bedingung notwendig ist, kann doch *als Bedingung notwendig* * sein, welches ... keine absolute ... Notwendigkeit ist» (5567).

Aber auch in dem Falle, daß überhaupt keine nennbare Relation da ist, muß die Notwendigkeit relational charakterisiert werden, nämlich allenfalls als *absolute* Notwendigkeit – eben durch das *Fehlen* aller angebbaren Bedingung; wobei übrigens diese absolute Notwendigkeit als *necessitas originaria* ähnlich wie vorhin der Raum zugleich auch in *relationaler* Weise als notwendig gedacht werden kann, indem sie als selber nicht bedingt (eben absolut notwendig) für etwas anderes *als Bedingung* (und damit relational) notwendig betrachtet werden kann. Kant meint dies, wenn er (bezüglich der Notwendigkeit des *ens originale* oder *fundamentale*) sagt (in gegenüber dem Vorigen leicht veränderter Terminologie): «Die Notwendigkeit als Bedingung ist eigentlich hypothetisch [= relational], aber doch nicht bedingt [d. h. absolut]: es ist die Notwendigkeit als *Voraussetzung*» (5569).

3. Apriorität und Allgemeinheit als Korrelate der Notwendigkeit

a) Apriorität und Notwendigkeit

Apriorität und Notwendigkeit gehören zusammen: «Die Wirklichkeit, insofern sie a priori erkannt werden kann, ist Notwendigkeit» (Poelitz 27). Daher ist Notwendigkeit Merkmal jeder Erkenntnis a priori: «Das Kennzeichen der Erkenntnis a priori ist Notwendigkeit» (5688). Die Erkenntnis a priori steht im Gegensatz zu jeder *bloßen Erfahrungserkenntnis*, der die Dignität der Notwendigkeit abgeht: «Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne»

(B 3). «Alles Notwendige muß a priori als existierend erkannt werden, also aus der bloßen Möglichkeit und dem Begriffe. Hypothetisch aber diese erkennen, heißt diesen Begriff von einem bloß Möglichen als einem Wirklichen seiner Bedingung nach anhängend betrachten. Wenn also die Sache gesetzt wird, die die Bedingung enthält, so folgt aus der bloßen Möglichkeit derselben das Bedingte. E.g. ‚Glas muß durch den Fall zerbrechen...‘ a priori aus der Sprödigkeit überhaupt. Dem Glas hängt diese Sprödigkeit an, und es existiert also auch das Zerbrechen als notwendig». Dies heißt nichts anderes als «aus der bloßen Möglichkeit [d. h. a priori] die Wirklichkeit schließen» (5771). Die a priori gedachte Wirklichkeit ist notwendige Wirklichkeit: «Ist etwas nur gedacht, so ist es *möglich*. Ist etwas darum gedacht, weil es schon gegeben ist, so ist es *wirklich*. Und ist etwas darum gegeben, weil es gedacht ist, so ist es *notwendig*» (Poelitz 25).

Die Apriorität hat aber nicht überall den gleichen Charakter. Es ist ein Unterschied, ob etwas Notwendiges «*simpliciter a priori*» oder «*a priori secundum quid*» (4915) als notwendig gedacht oder erkannt wird. Die Art der Relationalität (sofern überhaupt solche da ist) ist damit nicht ohne Zusammenhang. Bei *hypothetischer* Notwendigkeit wird «das Dasein eines Dinges secundum quid a priori erkannt... Secundum quid a priori etwas erkennen, ist: wenn ich etwas aus Begriffen ohne die Erfahrung, den Grund aber aus der Erfahrung erkenne» (Poelitz 27). Bei der *absoluten* Notwendigkeit dagegen verhält es sich wesentlich anders. Hier ist überhaupt keine Erfahrung im Spiele. Gerade «das Dasein, das *völlig* * a priori kann erkannt werden, ist absolutnotwendig» (5755).¹

b) Notwendigkeit und Allgemeinheit²

Zu Notwendigkeit und Apriorität gehört auch *Allgemeinheit*, und zwar: *strikte* Allgemeinheit. Bloße Erfahrung kann einem Urteile keine apriorische Notwendigkeit verschaffen; aber auch

¹ Für den Fall des Notwendigseins *als Bedingung* ist bei Kant hinsichtlich der Natur der dabei vorliegenden Apriorität keine besondere Bemerkung zu finden.

² In diesem Abschnitt ist nur von der Notwendigkeit des Bedingten, nicht aber von der absoluten Notwendigkeit und Notwendigkeit der Bedingung die Rede. Davon gelegentlich später.

keine strikte Allgemeinheit ist auf solche Weise zu gewinnen möglich: «Aus einem Erfahrungssatze Notwendigkeit (ex pumice aquam) auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit... einem Urteile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch» (prV Vorrede 23). «Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. Die empirische Allgemeinheit ist also nur eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit von der, welche in den meisten Fällen, zu der, die in allen gilt, wie z. B. alle Körper sind schwer; wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urteile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnisquell derselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses a priori. Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zusammen*» (B 3f.; hierzu auch Fortschritte XX 323).

An das eben Gesagte knüpft Kant folgende Bemerkung: «Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit derselben als die Zufälligkeit in den Urteilen, oder es auch mannigmal einleuchtender ist, die unbeschränkte Allgemeinheit, die wir einem Urteile beilegen, als die Notwendigkeit desselben zu zeigen, so ist es ratsam, sich gedachter beider Kriterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen» (B 4). Weil also Notwendigkeit und Allgemeinheit und deren Gegensätze sich immer gegenseitig folgern lassen, so kann nötigenfalls das eine Kennzeichen *stellvertretend* für das andere angeführt werden. Wir werden noch einen instruktiven Fall kennen lernen, wo Kant von dieser Möglichkeit Gebrauch macht.

II. Analyse zweier Hauptfälle von Notwendigkeit

1. Logische Notwendigkeit

Unter logischer Notwendigkeit wird all das verstanden, was nach logischen Prinzipien notwendig ist. Logische Notwendigkeit ist beispielsweise gemeint, wenn es heißt: «Aus dem Satze der

Identität und des Widerspruchs folgen nicht allein Sätze, sondern notwendige» (3745). Es ist klar, daß je nach dem logischen Gesichtspunkt auf verschiedene Weise von logischer Notwendigkeit die Rede sein kann.

Sucht man sich die logische Notwendigkeit an einem besonders instruktiven Fall zu vergegenwärtigen, so wird man vor allem den *Vernunftschluß* erwähnen müssen (und zwar besonders den *kategorischen Vernunftschluß*, auf den wir uns in der folgenden Analyse beschränken dürfen). Will man wissen, was denn die Eigentümlichkeit eines jeden Vernunftschlusses ausmacht, so läßt sich sagen: «Ein Vernunftschluß ist das Erkenntnis der Notwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel» (Logik § 56; hierzu auch 3201). Sogleich bemerkt man, daß die Notwendigkeit im Vernunftschluß sich auf eine gewisse *Allgemeinheit* stützt: «Der Vernunftschluß prämittiert eine *allgemeine Regel* und eine *Subsumtion* unter die *Bedingung* derselben. – Man erkennt dadurch die Konklusion a priori nicht im Einzelnen, sondern als enthalten im Allgemeinen und als notwendig unter einer gewissen Bedingung. Und dies, daß alles unter dem Allgemeinen stehe und in allgemeinen Regeln bestimmbar sei, ist eben das Prinzip der Rationalität oder der Notwendigkeit (*principium rationalitatis s. necessitatis*)» (Logik § 57). Nur die *Allgemeinheit* (der gegebenen Regel) ist es also, die die Notwendigkeit der Konklusion und damit überhaupt deren Richtigkeit gewährleistet. «Die Konklusion ist immer mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktischen Satzes»³ (ebenda § 60).

Die Funktion der Vernunft in den Vernunftschlüssen besteht somit «in der Allgemeinheit der Erkenntnis nach Begriffen, und der Vernunftschluß selbst ist ein Urteil, welches a priori in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz ‚Cajus ist sterblich‘ könnte ich auch bloß durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädikat (Assertion überhaupt) dieses Urteils gegeben wird (d. i. hier: den Begriff des

³ Da dies bei allen Vernunftschlüssen ohne Unterschied der Fall ist, ist allerdings «in Rücksicht auf die Modalität» *keine Einteilung* der Vernunftschlüsse möglich (Logik § 60).

Menschen); und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menschen sind sterblich [= Allgemeinheit]), subsumiert habe, so bestimme ich darnach die Erkenntnis meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich [vielmehr: Cajus *muß* sterblich sein, denn die Modalität ist jetzt eine andere als bei dem bloßen Erfahrungssatz – nämlich *Notwendigkeit*]). Demnach restringieren wir in der Konklusion eines Vernunftschlusses ein Prädikat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. Diese vollendete Größe des Umfangs in Beziehung auf eine solche Bedingung heißt *Allgemeinheit* (Universalitas)» (B 378 f.). Aus der Allgemeinheit (Major) schließe ich auf die Notwendigkeit (Konklusion) im vorliegenden subsumierten Falle (Minor).

2. Reale Notwendigkeit

a) Allgemeines

Von der logischen Notwendigkeit ist zu unterscheiden die *reale* Notwendigkeit. Unter dieser realen Notwendigkeit ist in erster Linie die materielle Notwendigkeit in der *Natur* zu verstehen. Dieser Notwendigkeit gilt das *dritte Postulat*: «Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) *notwendig*» (B 266). Dieses dritte Postulat geht «auf die materiale Notwendigkeit im Dasein und nicht die bloß formale und logische in Verknüpfung der Begriffe» (B 279). Es ist also damit nicht etwa das notwendige Dasein auf Grund eines bloßen Begriffs gemeint. Dazu müßte ja das Dasein eines Dinges völlig a priori erkannt werden. «Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori relativisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein; man gleichwohl aber auch alsdenn nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhang der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Teil ist, enthalten sein muß: so kann die Notwendigkeit der Existenz niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden» (B 279).

Ein Hauptfall materialer Notwendigkeit ist bei der Kausalität anzutreffen. Es ist unverkennbar, daß «z. E. der Begriff der Ursache den *Zug von Notwendigkeit** bei sich führt, welche gar keine Erfahrung geben kann, die uns zwar lehrt, daß auf eine Erscheinung gewöhnlichermaßen etwas andres folge, aber nicht, daß es notwendig darauf folgen müsse, noch, daß a priori und ganz allgemein daraus als einer Bedingung auf die Folge könne geschlossen werden» (A 112). Aber es ist nicht Kausalität schlechthin, die wir als von Notwendigkeit begleitet anzusehen haben. Sondern «da ist nun kein Dasein, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen als notwendig erkannt werden könnte, als das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Kausalität. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres *Zustandes* *, wovon wir allein die Notwendigkeit erkennen können und zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind nach empirischen Gesetzen der Kausalität» (B 279f.). Es ist also mit dieser Kausalität nur *empirische* Kausalität gemeint, nicht etwa *Schöpfung* (die sich nur durch die *reine* Kategorie denken läßt), woraus «folgt, daß das Kriterium der Notwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung a priori bestimmt sei» (B 280). Somit reicht «das Merkmal der Notwendigkeit im Dasein... nicht weiter als das Feld möglicher Erfahrung»; aber «selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge als Substanzen, weil diese niemals als empirische Wirkungen oder etwas, was geschieht und entsteht, können angesehen werden» (B 280; hiezu auch Fortschritte XX 329f.). Wäre hinsichtlich des Daseins der Substanzen von Notwendigkeit die Rede, so könnte damit unvermeidlicherweise nur so etwas wie die Notwendigkeit der *Schöpfung* gemeint sein. Da uns jedoch dieses wohl denkbare, aber empirisch unmögliche Kausalverhältnis undurchsichtig bleiben muß (weil wir das eine Glied: die Ursache nicht kennen können), so könnte da nur von *absoluter* Notwendigkeit die Rede sein. Dagegen ist gerade mit der materialen «Notwendigkeit der Begebenheiten in der Natur... nicht die Notwendigkeit der Dinge selbst, d. i. der Existenz der Natur» gemeint (5975). Diese «Notwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Kausalität und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgendeinem gebe-

nen Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schließen» (B 280).

b) Die reale Notwendigkeit als verständliche Notwendigkeit

Die materiale Notwendigkeit ist *begründete* Notwendigkeit: «Alles, was geschieht, ist *hypothetisch* * notwendig» (B 280). Das heißt aber soviel als: «Keine Notwendigkeit in der Natur ist *blinde* *, sondern bedingte, mithin *verständliche* * Notwendigkeit (non datur fatum)» (ebenda), wobei «blinde Notwendigkeit bedeutet, daß sich etwas weder auf das Wesen der Sache selbst noch auf eine andere Sache gründe» (Poelitz 52), d. h.: «Die Notwendigkeit ohne allen Grund ist die blinde» (3906).

«Blind heißt [1.], wenn man selbst nicht sehen kann; aber [2.] auch das, wodurch man nichts sehen kann. Blinde Notwendigkeit ist also, vermittelt welcher wir durch den Verstand nichts sehen können» (Poelitz 52). Die im Gegensatz zur blinden Notwendigkeit «verständlich» genannte materiale Notwendigkeit können wir auch *natürliche* Notwendigkeit nennen. Diese natürlich-verständliche Notwendigkeit wird von Kant aber nicht allein der blinden Notwendigkeit entgegengesetzt, sondern auch dem ebenfalls «blind» genannten Zufall. Beide sind infolge ihrer Unverständlichkeit dem Prinzip der Selbsterhaltung der Vernunft entgegengesetzt. «Beide sind *vernunftwidrig* *, weil man sich Begebenheiten als solche denkt, die gar nicht nach Gesetzen des Verstandes und der Vernunft geschehen» (Poelitz 53). Umgekehrt kann man auch sagen: «Beim Mangel der Vernunft scheint alles Zufall (oder blinde Notwendigkeit)» (4439). Doch «die Natur ist jederzeit ein principium der Ordnung» (ebenda) und sie ist deshalb «dem blinden Ungefähr (Zufall) und der blinden Notwendigkeit (Schicksal) entgegengesetzt» ⁴ (5608). Wenn aber «blind ist, was nicht den Gesetzen des Verstandes gemäß angenommen wird» (5366), so sind die blinde Notwendigkeit und der blinde Zufall beide als «vernunftwidrige Undinge» (Poelitz 52) «kein Erklärungsgrund von Begebenheiten und dienen nur zum Polster der Unwissenheit und entziehen dem Verstande allen Gebrauch» (Poelitz 53); sie sind

⁴ «Zum letzteren, wenn ich außer der Welt eine Ursache annehme, gehören *Wunder* *» (ebenda).

lediglich «ein Schlagbaum für die forschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde» (Met. Anf. IV 532).

Aber Kant stellt die verständliche Naturnotwendigkeit nicht nur in den zweifachen Gegensatz zur blinden Notwendigkeit und blinden Zufälligkeit, sondern er bringt sie sogar in eine *dreifache* Opposition: «Natur wird dem Ohngefähr, der Freiheit, dem Schicksale entgegengesetzt» (5607). Doch hat die Opposition im Falle der Freiheit einen gegenüber den beiden andern Fällen nach Kant durchaus *heterogenen* Sinn. Denn während sich die blinde Notwendigkeit und der blinde Zufall mit der verständlichen Naturnotwendigkeit nicht vertragen, so kann doch die moralische *Freiheit* sehr wohl als mit ihr vereinbar gedacht werden (cf. supra). Darum muß es auch eigentlich richtiger heißen: «Natur wird der Freiheit nicht entgegengesetzt, sondern davon *unterschieden* *» (5608). Kant geht hier aber noch weiter, indem er erklärt, daß vielmehr gerade auch die (immer: moralische) Freiheit (und nicht nur die natürlich-hypothetisch-verständliche Notwendigkeit) dem blinden Zufall und der blinden Notwendigkeit entgegengesetzt ist: «Beiden, sowohl dem Zufalle als dem Schicksale ist entgegengesetzt *Natur und Freiheit*» (Poelitz 53). Und zwar ist dies so zu verstehen, daß auch die Freiheit eine Art *Verständlichkeit* für sich in Anspruch nehmen kann. Denn sie hat ihr *Gesetz* und kann insofern nicht als regellos, d. h. eben als blind und unverständlich wirkende Ursache aufgefaßt werden: «Freie Handlungen geschehen nach einer Regel ebenso wie natürliche... beide sind also vernunftmäßig, dagegen blind Schicksal und blindes Ohngefähr *qualitates occultae* und vernunftwidrig sind» (4783; hierzu auch 5375). «Es muß... die Freiheit unter der Bedingung der allgemeinen Regelmäßigkeit stehen und eine *verständige* * Freiheit sein, sonst ist sie *blind oder wild* *» (7220). Hierhin gehört es, wenn Kant sagt: «Sich als ein frei handelndes Wesen und doch von dem einem solchen angemessenen Gesetze (dem moralischen) *entbunden* * denken, wäre so viel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen fällt der Freiheit halber weg): welches sich widerspricht» (Rel. inn. VI 35). Von Verständlichkeit läßt sich also bei der Freiheit reden, «weil wir für dieses Vermögen wenigstens die *Gesetze* (der *Tugend*) er-

kennen, und die Vernunft also davon, als einem *Analogon der Natur*, einen für sie sichtbaren und faßlichen Leitfaden hat» (Rel. inn. VI 190).⁵ Mögen daher Naturgesetz und Moralgesezt sonst auch noch so verschieden sein – vor allem auch darin, daß freie Handlungen «nicht a priori zu bestimmen sind» (4783) –, so bringt es doch ihr gemeinschaftlicher Charakter einer verständlichen Gesetzmäßigkeit überhaupt mit sich, daß *beide*: die natürliche Notwendigkeit sowohl als auch die moralische Freiheit als Gegensätze zur blinden Notwendigkeit und zum blinden Zufall aufgefaßt werden können. –

Die materiale Notwendigkeit in der Natur ist aber nicht die einzige Art realer Notwendigkeit. Insbesondere sind da noch die *mathematischen* Urteile zu nennen. Daß einer ihrer wesentlichen Eigenschaften die Notwendigkeit ist, steht für Kant fest. Es gilt ihm als unbestreitbar, «daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie *Notwendigkeit bei sich führen**, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann» (B 14). «Ein jeder Satz der Geometrie [etwa], z. B. daß ein Triangel drei Winkel habe, ist schlechthin notwendig» (B 621). Diese Apodiktizität als modaler Charakter mathematischer Urteile ist ebenfalls durch Verständlichkeit ausgezeichnet. Gleich wie bei der materialen Naturnotwendigkeit, so hat auch hier die Verständlichkeit die Form eines hypothetischen Bedingungsverhältnisses (im Gegensatz zu blinder oder absoluter Notwendigkeit): «der vorige Satz sagte nicht, daß drei Winkel schlechterdings notwendig sind, sondern: *unter der Bedingung**, daß ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) notwendigerweise da» (B 622). – Die Notwendigkeit im mathematischen Urteil geht also ebenfalls nicht auf das *Dasein* der Dinge, sondern betrifft in hypothetisch-verständlicher Form «nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache oder des Prädikats im Urteile» (B 621).

Überdies kann natürlich auch der früher erwähnte Fall der «*Notwendigkeit als Hypothesis*» sehr wohl als *verständliche* Notwendigkeit betrachtet werden. Denn auch hier ist das Bedingungsverhältnis hypothetisch, wenn es sich auch hier nicht um die Not-

⁵ «Das Principium der Einheit der Freiheit unter Gesetzen stiftet ein *analogon** mit dem, was wir Natur nennen» (7260).

wendigkeit des Bedingten, sondern um die Notwendigkeit der Bedingung oder Voraussetzung handelt (Raum, Zeit, usw.).

Was dagegen die *absolute* Notwendigkeit betrifft, so ist zu sagen, daß diese nicht eine verständliche Notwendigkeit heißen kann, denn unter absoluter Notwendigkeit kann ja nur eine solche verstanden werden, die *keinen weitem Grund*, also auch: *keinen verständlichen Grund* aufzuweisen hat.

c) Das Schema der realen Notwendigkeit

Wir haben oben ausgeführt, daß die Notwendigkeit stets durch den Charakter einer strikten *Allgemeinheit* gekennzeichnet sei, die sie zu ihrem Korrelat habe: daß sich also von der Allgemeinheit auf die Notwendigkeit schließen lasse. Dies ist nun selbstverständlich auch bei der *realen* Notwendigkeit der Fall. Diesen Umstand macht sich Kant tatsächlich auch zunutze, indem er die Bedingung der realen Allgemeinheit als *Schema* für die reale Notwendigkeit gebraucht: «Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu *aller* * Zeit» (B 184). Es schließt demnach die reale Notwendigkeit ein bestimmtes Verhältnis zur Zeit ein – eben dasjenige der *Allgemeinheit*: «zu aller Zeit» ist die Allgemeinheit ausgedrückt durch eine Zeitbestimmung.⁶ «*Jederzeit (d. h. notwendigerweise) **» (B 246) erfolgt also eine einem strengen Naturgesetz unterliegende Begebenheit, welches seinerseits nur streng heißen kann, wenn es eine Regel ist, «nach welcher jederzeit und notwendigerweise diese Begebenheit folgt» (B 238f.).

Gegen dieses Schema der realen Notwendigkeit liegt vielleicht der Einwand nahe, daß hier ein Widerspruch vorliegt, indem doch die Bestimmung «zu aller Zeit» als eine zeitliche unvermeidlich *empirischen* Charakter habe, die Notwendigkeit aber ein Kennzeichen *apriorischen* Charakters verlange, die genannte Allgemeinheit also zum Schema untauglich sei. In der Tat darf die Formel «zu aller Zeit» gar nicht als Ausdruck einer aposteriorischen Zeitbestimmung angesehen werden. Denn es könnte mit einer solchen Zeitbestimmung genau genommen ja nur gemeint sein: «*bisher* zu

⁶ Kant sagt, daß «das Schema der Modalität und ihrer Kategorien die Zeit selbst als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, *ob und wie er zur Zeit gehöre **, enthalte und vorstellig mache» (B 184).

aller Zeit», was aber tatsächlich bloß eine komparativ-empirische, keine strenge (strikte) Allgemeinheit bedeuten würde. In diesem Falle könnte natürlich auch nicht von Notwendigkeit geredet werden: denn es könnte ja auch einmal anders sein (Formel für die Zufälligkeit). Die Formel jedoch: «zu aller Zeit» als Ausdruck für das Schema der realen Notwendigkeit ist wirklich eine *apriorische* Bestimmung, denn es handelt sich nicht um eine von den Dingen abgezogene, sondern um eine in sie – richtig verstanden ⁷ – *hinein-gelegte* Allgemeinheit. Die Kategorien (mit ihnen auch die Notwendigkeit) und die aus ihnen gezogenen Grundsätze «sind Präsumtionen der Erfahrung» (4681). Beim Schema der Notwendigkeit macht aber gerade diese Vorwegnahme: «zu *aller* Zeit», nämlich die Geltung auch für jede zukünftige Begebenheit, das Merkmal eigentlicher Apriorität, d. h. Unabhängigkeit von der Erfahrung aus. Das Schema der realen Notwendigkeit weist damit die zwei Seiten jedes Schemas auf: indem es einerseits als *sinnlich* auf die Zeit überhaupt geht und andererseits den *intellektuellen* Charakter der Apriorität aufweist. Diese «Intellektualität» des Schemas bringt es mit sich, daß wir den Ausdruck «zu aller Zeit», «jederzeit» auch auf die Notwendigkeit mathematischer Urteile anwenden können, die ja gewiß nicht empirischen Charakter haben. Wir können sogar umgekehrt die Zeitbestimmung wie sie beim Schema der Naturnotwendigkeit vorliegt nach Art einer geometrischen *Konstruktion* (welche immer apriorisch ist) auffassen: nämlich als «ein *Analogon der Konstruktion* *» (Näheres 4684 S.I).

Interessant ist, daß Kant auch für den *Raum* das gleiche Schema geltend macht: «... der Raum [ist] zu aller Zeit, d. h. notwendig» (4515).⁸

d) Der beschränkte Sinn der realen Notwendigkeit

Es war schon oben sogleich zu betonen, daß die hier vorliegende reale Notwendigkeit keinesfalls als eine Notwendigkeit in *jeder*

⁷ Hierzu B 240 f.

⁸ Die Verwendung der Bestimmung «zu aller Zeit» als Kennzeichen der Allgemeinheit scheint in Widerspruch zu stehen mit dem Satz: «Der Allbegriff der Zeit ist keine Allgemeinheit» (4318). Aber Kant meint mit diesem Satz etwas ganz Anderes. Seine Bemerkung zielt darauf ab, daß der Allbegriff der Zeit keine *logische* Allgemeinheit eines *Begriffs* darstellt: «Die Zeit ist kein diskursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung» (B 47).

Hinsicht aufgefaßt werden dürfe. Die reale Notwendigkeit war immer nur in gewisser Hinsicht gemeint: *ausgeschlossen* von ihr war immer die Beziehung auf das *Dasein überhaupt* des Dreiecks, des Raumes usw. (hierzu B 280, Heinze 705). Dies bedeutet jedoch, daß etwas unbeschadet seiner realen Notwendigkeit doch in anderer Hinsicht *zufällig* ist. Wenn also die reale Notwendigkeit im Naturgeschehen soviel bedeutet als «Nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr' (in mundo non datur casus)» (B 280), so ist mit der eben behaupteten Zufälligkeit natürlich nicht dieses blinde Ungefähr gemeint. Die Zufälligkeit des Daseins überhaupt bedeutet nämlich gar *keinen Gegensatz* zur realen Notwendigkeit, weil diese auf etwas anderes am gleichen Gegenstande geht als jene (nämlich nur auf den Zustand [die Akzidenz], nicht jedoch auf die Substanz). Es kann also sehr wohl «etwas in einer Absicht zufällig und in einer andern Absicht notwendig sein; nur das, was in *aller* Absicht zufällig ist [und daher für die real-verständliche Notwendigkeit keinen Platz übrig läßt], ist ein blindes Ungefähr» (Poelitz 52f.).

B. DIE ZUFÄLLIGKEIT

I. Allgemeines

1. Sinn von Zufälligkeit überhaupt

Die Zufälligkeit läßt sich am besten als *Gegensatz zur Notwendigkeit* charakterisieren. Man erhält z. B. gute Formeln für den Sinn von Zufälligkeit, wenn man die Ausdrücke für Notwendigkeit, die wir oben antrafen, in ihr Gegenteil verkehrt. Hatte es dort geheißen: «Notwendig ist das, wovon das Gegenteil unmöglich ist», so heißt es hier: «Zufälligkeit im reinen Sinn der Kategorie ist das, dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist» (B 486). Oder: «Zufällig ist, dessen Gegenteil an seiner Stelle möglich ist» (4041). Zufällig ist dasjenige, von dem es heißt, daß es *auch anders sein könne*.

2. Zufälligkeit und Relationalität

Wie die Notwendigkeit so ist auch die Zufälligkeit *relational* zu charakterisieren: etwas könnte auch unter genau den gleichen *Bedingungen* (Umständen) anders sein. *Insofern*, d. h. hinsicht-

lich dieser Bedingungen ist etwas zufällig. Wichtiger ist aber zu bemerken, daß dem Zufälligen gerade alle Bedingung *fehlt*, die zur Notwendigkeit erforderlich wäre.

3. Korrelate der Zufälligkeit

Das eben erwähnte für die Zufälligkeit charakteristische Fehlen der Erfüllung gewisser Bedingungen zeigt sich deutlich an den der Zufälligkeit entsprechenden *Korrelaten*. Am augenfälligsten ist dies bei der Allgemeinheit. Von einer solchen kann nämlich hier in strengem Sinne gar nicht die Rede sein. Vielmehr ist das Kennzeichen der Zufälligkeit gerade der *Mangel* an Allgemeinheit, also das Fehlen irgendeiner Ausnahmslosigkeit. Dem entspricht auch das *Schema* der (realen) Zufälligkeit. War das Schema der Notwendigkeit die Bestimmung «zu aller Zeit», so besitzt die Zufälligkeit gerade die gegenteilige Bestimmung, d. h. die Negation der Allgemeinheit als Korrelat und Schema: «die Zufälligkeit erkenne ich daran, daß es [sc. das Zufällige] *nicht jederzeit* * ist» (4979). Oder etwas anders: «Alles Zufällige *ist einmal nicht gewesen** (... das ist das Merkmal, woran die Zufälligkeit erkannt wird)» (5948).⁹ Damit kann aber auch das andere Korrelat der Notwendigkeit: die *Apriorität* kein Kennzeichen der Zufälligkeit sein. Es sind *Erfahrungssätze*, die den modalen Charakter der Zufälligkeit aufweisen und als *bloße* Erfahrungssätze auch nicht den Charakter der Notwendigkeit für sich beanspruchen können. Denn «Erfahrung gibt niemals wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit ...» (B 3) usw.

II. Logische und reale Zufälligkeit

1. Logische Zufälligkeit

Wie es logische Notwendigkeit gibt, so gibt es auch logische Zufälligkeit. Dies ist wiederum am besten beim Vernunftschluß zu sehen. Es ist nämlich der *Untersatz*, der logische Zufälligkeit auf-

⁹ Es ist festzustellen, daß Kant in der «Kritik der reinen Vernunft» das Schema der Zufälligkeit (wie übrigens auch der andern Opposita) nicht erwähnt.

weist. Denn jedes bloß assertorische Urteil muß als *logisch zufällig* betrachtet werden. Es fehlt ihm die Notwendigkeit, die der Konklusion auf Grund der Allgemeinheit des Obersatzes zukommt. Es *fehlt* der bloßen Assertion die Beziehung auf eine solche Bedingung, die irgendwelche strikte Allgemeinheit oder Apriorität enthält. Daß die bloße Assertion mit dem Merkmal der Zufälligkeit behaftet ist, braucht jedoch kein Mangel zu sein. Für die Feststellung der bloßen Wirklichkeit eines Dinges brauchen wir ja keine Notwendigkeit einzusehen. Vielmehr kann ganz im Gegenteil auch einmal die (logische) Zufälligkeit eines Satzes *erwünscht* (die Notwendigkeit dagegen unerwünscht) sein, wenn es nämlich darauf ankommt, etwas *voraussetzungslos* (d. h. ohne Voraussetzung eines allgemeinen und damit Notwendigkeit bewirkenden [Ober-]Satzes) als unmittelbar gewiß zu behaupten: der Fall des cogito ergo sum (hierzu B 422 Anm., A 355).

Logisch zufällig nennt Kant das, was vom Standpunkt des *bloßen Denkens* aus zufällig ist. Z. B.: «Alles Veränderliche ist durch seinen Begriff in Ansehung der praedicatorum oppositorum unbestimmt, also *logisch zufällig* *» (5797). Vom bloßen Denken aus könnte es immer umgekehrt sein. Aber diese logische Zufälligkeit hat natürlich keinen Einfluß auf die reale Notwendigkeit der Veränderung. «Das Veränderliche ist so fern nicht durch Begriffe bestimmt. Also logisch zufällig, [jedoch] nicht in Ansehung des Daseins» (5268): «Logische Zufälligkeit ist doch physische Notwendigkeit» (6413).

2. Reale Zufälligkeit

Unter realer Zufälligkeit ist Zufälligkeit in der *Natur* zu verstehen. Und zwar ist damit in erster Linie die Zufälligkeit von *Veränderungen* (genauer: der Zustände des Veränderlichen) gemeint. Hierbei ist es allerdings wichtig zu beachten, daß «die Veränderlichkeit des Zustandes nicht mit der Zufälligkeit des Zustandes» zu vermengen ist (4308); denn «die Veränderlichkeit [allein und als solche] beweist auf keinerlei Weise die Zufälligkeit» (4115). «Aus der Sukzession [der Zustände] läßt sich noch nicht auf die Zufälligkeit schließen; denn der darauf folgende Zustand ist kein contradictorie oppositum vom vorigen, folglich daraus nicht zu erkennen, daß dessen Gegenteil möglich sei» (4181). «... Der Wechsel des Seins und Nichtseins eines gegebenen Zu-

standes eines Dinges, darin alle Veränderung besteht, beweist gar nicht die Zufälligkeit dieses Zustandes, gleichsam aus der Wirklichkeit seines Gegenteils, z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf die Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung desselben daraus, weil die erstere das Gegenteil der letzteren ist. Denn dieses Gegenteil ist hier nur logisch, nicht realiter dem andern *entgegengesetzt*. Man müßte beweisen, daß *anstatt* der Bewegung im vorhergehenden Zeitpunkte es möglich gewesen, daß der Körper *damals* geruht hätte, um die Zufälligkeit seiner Bewegung zu beweisen, nicht daß er *hernach* ruhe; denn da können beide Gegenteile gar wohl miteinander bestehen» (B 290 Anm.).

Diese Voraussetzung der *gleichen* Umstände wird von Kant als unumgängliche Bedingung für die rechtmäßige Behauptung realer Zufälligkeit angesehen: «Zufällig ist das, dessen Gegenteil *an seiner statt* möglich ist» (5803). «Nur das kontradiktorische Gegenteil der Bestimmungen (nämlich omni respectu) beweist die Zufälligkeit; nun ist aber die *opposita determinatio* zu einer andern Zeit nicht das *contradictorie oppositum* und beweiset also nicht die Zufälligkeit» (5266). Also noch einmal: «Eine Sache ist alsdann *zufällig*, wenn das Gegenteil an der *Stelle der Sache* möglich wäre und nicht nach derselben. Z. B. ein Mensch hat viel getrunken und wird berauscht; an sich ist der Rausch zufällig, aber der Ursache nach notwendig. Nüchtern und betrunken sein ist nicht kontradiktorisch entgegengesetzt, wenn's in der folgenden Zeit kommt» (Heinze 709; hierzu ferner 5371).¹⁰

III. Zufälligkeit und Substantialität

Bei der eben erörterten Zufälligkeit ist jedoch wohl zu beachten, daß mit ihr nur die Zufälligkeit der *Zustände* der veränderlichen Gegenstände, nicht aber die Zufälligkeit (des Daseins) dieser Gegenstände selbst gemeint ist. Denn in der Tat «ist die Zufälligkeit des Zustandes nicht mit der Zufälligkeit der Sache

¹⁰ Es ist auffällig, daß Kant sich in den eben angeführten Stellen *nicht* darüber äußert, ob denn bei Veränderungen *tatsächlich* Zufälligkeit im Spiele sein kann oder nicht, d. h. ob es zufällige Veränderungen wirklich gibt oder nicht. Es ist in der Tat eher anzunehmen, daß er hier eine eigentliche Zufälligkeit *bestreitet*: «...das eigentliche Zufällige wird nicht sowohl an der Veränderung, sondern an der Form der *Zweckmäßigkeit* * erkannt...» (5910).

[d. h. der *Substanz*] zu vermengen» (4308). Vielmehr ist es fraglich, ob bei Substanzen überhaupt von Zufälligkeit in einem annehmbaren Sinn die Rede sein kann. Denn die Substanzen können ja «niemals als empirische Wirkungen oder etwas, das geschieht und entsteht, ... angesehen werden». Die Substanz selbst wechselt nicht. Wie soll aber da von Zufälligkeit die Rede sein können? Wie die Kategorie der Notwendigkeit, so scheint auch die Kategorie der Zufälligkeit bei Substanzen keine Anwendung finden zu können: «Die Begriffe der Notwendigkeit und Zufälligkeit scheinen nicht auf die Substanz zu gehen. Auch fragt man nicht nach der Ursache des Daseins einer Substanz, weil sie das ist, was immer war und bleiben muß und worauf, als ein Substrat, das Wechselnde seine Verhältnisse gründet» (Fortschritte XX 329 f.). Der eben genannten Beharrlichkeit der Substanz liegt überdies gerade das *Gegenteil* des Schemas der Zufälligkeit zugrunde, nämlich die Bestimmung: zu *aller* Zeit. Die Tatsache jedoch, daß die *Zustände* der Substanz wechseln und unter Umständen als zufällig betrachtet werden können, beweist natürlich noch lange «nicht die Zufälligkeit des Subjekts» (5266): «Veränderung gehört bloß zum Zustande; und dann kann ich sagen: sein [sc. des Dinges] Zustand ist zufällig; aber *darum ist das Ding selbst nicht zufällig* *» (Poelitz 42; hierzu auch 6408). Würde ich von der Zufälligkeit der Zustände der Substanz auf die Zufälligkeit der *Substanz selber* schließen, so würde ich das Feld der Erfahrung verlassen. Ich würde damit in eine *ganz andere Dimension der Dinge* geraten: «Der Schluß von der Veränderlichkeit [des Zustandes] auf die Zufälligkeit [der Substanz] ist *metabasis eis allo genos* *, denn ich schließe von einem *sensitivum* aufs *intellectuale* *» (4306). «Es gibt keinen Übergang von den principiis der Erscheinung zu den Begriffen der Vernunft, also auch nicht von der Veränderung auf die Zufälligkeit» (5266). Tatsächlich kann ich mir nur von der Zufälligkeit des Zustandes allenfalls einen verständlichen Erfahrungsbegriff machen, nicht aber von der Zufälligkeit der Substanz, d. h. des Daseins des Gegenstandes. Denn zu diesem Zwecke müßte ich mir die Substanz selber auch als Zustand vorstellen können, wobei «die Existenz des Subjekts selber Ereignis sein und die Existenz selber auf die Nichtexistenz folgen» (6413) müßte. So etwas ist aber nach Erfahrungsbegriffen (wie wir schon früher bei der Unmöglichkeit der Schöpfung sahen) unmöglich.

Es läßt sich allerdings nicht bestreiten, daß die Möglichkeit des Nichtseins, d. h. die Zufälligkeit des Daseins der Substanz sich *wenigstens denken* läßt. Aber diese logische Möglichkeit beweist doch noch nicht die reale Möglichkeit: «die analytische Möglichkeit beweist noch nicht die synthetische. Das Nichtsein eines Dinges ist ohne Widerspruch. Daraus kann ich [aber] noch nicht schließen, es sei *realiter* * möglich, daß es nicht sei» (5565). Die bloß logische Kontingenz ist eben nicht hinreichend zum Beweis der realen Kontingenz, denn «wir haben gar keine Merkmale der Zufälligkeit durch die [bloße] Vernunft» (4115; hierzu B 301 f.). Aus der logischen Kontingenz, d. h. aus einem bloßen Begriffe die Zufälligkeit (des Daseins der Substanz) zu folgern, hieße die Bedingungen, unter denen allein uns Erkenntnis möglich ist, *verleugnen*: «Aus seinem Begriffe von einem Dinge auf die Notwendigkeit oder Zufälligkeit seines Daseins schließen, heißt: aus sich selbst herausspringen» (5913). Es ist eben ein Unterschied zwischen dem, dessen Nichtsein sich bloß logisch *denken* läßt und dem, dessen Nichtsein real möglich ist; «das letztere können wir nicht erkennen» (5914).

Aber diese Denkbare bleibt doch immer übrig: es bleibt die reine Kategorie der Zufälligkeit. Von dieser aber können wir wenigstens einen *problematischen* Gebrauch machen, ein Gebrauch, der genau dem entspricht, den wir von der reinen Kategorie der Kausalität machen, wenn wir problematisch von Schöpfung reden. Wenn wir aber dies im Falle der Schöpfung tun, indem wir ein übersinnliches Kausalverhältnis denken in Analogie zu Kausalverhältnissen in der Welt, so können wir uns in gleicher Weise auch ein *Analogon der Zufälligkeit* denken. Wobei sofort klar wird, daß dieses Analogon der Zufälligkeit gerade das genannte analogische Kausalverhältnis der *Schöpfung* betreffen muß.

C. DAS ANALOGON DER ZUFÄLLIGKEIT UND DAS ANALOGON DER NOTWENDIGKEIT

I. Das Analogon der Zufälligkeit

1. Der kritische Begriff der Analogie

«In jedem Verhältnisse, darin wir etwas verständlich machen wollen, müssen *beide* * Glieder bekannt sein» (4856). Nun kann aber der Fall eintreffen, daß wir nur *ein* Glied eines (mutmaßlichen) Verhältnisses kennen und das fehlende Glied von uns aus ergänzen müssen. So etwa beim Gedanken einer *Schöpfung*. Denken wir uns nämlich die Schöpfung, so ist das einzige für uns Handgreifliche das Geschaffene (die Dinge der Welt als Geschöpfe): was da jedoch unbekannt bleibt, ist das zum Schöpfungsverhältnis gehörende *zweite* Glied, nämlich so etwas wie ein *Schöpfer*. Und hier handelt es sich nun darum, ausfindig zu machen, auf welche Weise dieses fehlende (vermutliche) Glied von uns zur Ergänzung des genannten (Schöpfungs-)Verhältnisses beschafft werden kann. Auf empirische Weise ist dies nach dem früher über die Unmöglichkeit der Schöpfung Gesagten natürlich ausgeschlossen, und es bleibt nach Kant lediglich die Frage, «*ob man nicht durch Vernunft nach der Analogie [et]was dichten kann* *» (4290). Und in der Tat scheint die Analogie die allein zulässige Art zu sein, sich so etwas wie Schöpfung zu denken.

Diese Analogie kann ich mir vergegenwärtigen «z. B. wenn ich gewisse Produkte der Natur, wie etwa die organisierten Dinge, Tiere oder Pflanzen, im Verhältnis auf ihre Ursache, mir wie eine Uhr im Verhältnis auf den Menschen als Urheber vorstellig mache, nämlich das Verhältnis der Kausalität überhaupt, als Kategorie, in beiden ebendasselbe, aber das Subjekt dieses Verhältnisses, nach seiner innern Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann» (Fortschritte XX 280). «Eine solche Erkenntnis ist also die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet» (Prol. § 58). «Auf diese Weise kann ich vom Übersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntnis, aber doch ein Erkenntnis nach der Analogie,

und zwar die der Vernunft notwendig zu denken ist, haben; wobei die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens notwendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche oder Übersinnliche gerichtet sein, ob sie gleich, und gerade eben darum, weil sie für sich keinen Gegenstand bestimmen, kein Erkenntnis ausmachen» (Fortschritte XX 280). Wir bleiben also mit dem Begriff der Schöpfung, den wir uns in Analogie zu Kausalität in der Welt konzipieren, immer im bloßen *Denken*. Und es ist Sache kritischer Vorsicht, dieses Denken nicht mit *Erkennen* zu verwechseln, denn «der Verhältnisbegriff ist hier eine bloße Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat» (Prol. § 58 Anm.; zum kritischen Begriff der Analogie vgl. besonders UK § 90 und Rel. inn. VI 65 Anm.).

2. Der kritische Begriff eines Analogons der Zufälligkeit

Aber wie beim Gebrauch der Kategorie der Kausalität im Felde der Erfahrung, so führt der hierzu analogische Gebrauch dieser Kategorie beim Denken des Schöpfungsverhältnisses immer auch notwendig einen Zug von *Modalität* mit sich. Gleich wie dort, so kann auch hier von Notwendigkeit oder Zufälligkeit des Kausalverhältnisses (hier: des Schöpfungsverhältnisses) die Rede sein. Und zwar kann und muß in diesem Falle *kritisch* von einem *Analogon* der Zufälligkeit oder Notwendigkeit die Rede sein, eben deswegen, weil die Modalität hier ein Verhältnis betrifft, das selbst nur ein in der erörterten Weise *analogisch* gedachtes ist. Das Analogon der Zufälligkeit ist hierbei selbst nicht etwa ein *Verhältnis* (was kein Modalbegriff ist), sondern heißt ein Analogon, weil es *von* einem auf Grund einer Analogie konzipierten Verhältnis (eben z. B. dem Schöpfungsverhältnis) ausgesagt wird.

Kommen wir nun auf die frühere Frage nach der Zufälligkeit des Daseins der Substanz zurück, so ist klar, daß mit dieser Zufälligkeit *kritisch* nur das *Analogon* der Zufälligkeit gemeint sein kann. Wir befinden uns nämlich mit dem Denken der Zufälligkeit des Daseins der Substanz in der Dimension des *Schöpfungsgedankens*, denn die Schöpfung ist es ja gerade, die auf die Substanz geht. Aber wie bei der Schöpfung so auch bei der Zufälligkeit des Daseins einer Substanz handelt es sich um einen bloß *problematischen* Gedanken, der nur logische Möglichkeit für sich in An-

spruch nehmen kann. Die Zufälligkeit des Daseins oder «die Frage: *warum* *¹¹ etwas sei, setzt den Gedanken voraus, daß es möglich sei, daß etwas auch nicht sei. . . . Was das Dasein der Substanz . . . anlangt, so gründet sich die Frage, warum sie sei, auf der inneren Möglichkeit, ihr Nichtsein zu denken» (3731). Diese logische Möglichkeit reicht jedoch zum objektiven Erweise der eigentlichen realen Zufälligkeit der Substanz nicht zu: «Wir können von jedem Dinge fragen, warum es sei, weil wir sein Dasein aus keinem Begriffe ableiten können; *aber darum ist es nicht zufällig* *» (6270). «Die Substanzen stellen wir uns als *entia a se* vor mit samt ihren Zuständen», wir können sie also nicht als in einem beweisbaren Sinne zufällig erklären. Alles was übrig, d. h. kritisch erlaubt bleibt, ist der Begriff eines problematischen *Analogons* der Zufälligkeit des Daseins. Nur im Sinne dieses kritischen Begriffs des Analogons der Zufälligkeit kann Kant somit von der Zufälligkeit der Materie sprechen (B 646). Daß aber die so verstandene Zufälligkeit von Kant als mit dem Begriff der Schöpfung in gleicher Dimension liegend und mit ihm zusammenhängend betrachtet wird, zeigen diese Sätze: «Wäre die Materie nicht Geschöpf, so wäre sie ein Inbegriff notwendiger Wesen» (6130), und: Die Substanzen «müssen als zufällige Dinge einen Schöpfer haben. Wären sie aber notwendig, dann könnte . . . kein Weltbaumeister sein, alsdann wäre die Welt schlechthin notwendig» (Poelitz 197) usw.

Das Analogon der Zufälligkeit geht jedoch nicht nur auf das Dasein von Geschöpfen, sondern vor allem auch auf deren *Sosein* (diese beiden Momente kommen ja nie getrennt vor): das bloße *Faktum*, daß etwas *gerade so und nicht anders beschaffen* ist, läßt immer noch die Frage nach dem Warum dieses Faktums übrig. Die Erkenntnis des einfachen Faktums oder der *bloßen Wirklichkeit* genügt zur Beantwortung dieser Frage nicht. Das bloße Faktum weist also (für uns) in modaler Hinsicht einen Mangel auf, nämlich das *Fehlen der allseitig einsichtigen Notwendigkeit*. Eben diese sei es tatsächliche Unbegriffenheit sei es prinzipielle Unbegreiflichkeit in modaler Hinsicht nennen wir *Zufälligkeit*, und wir müssen auch hier kritisch von einem bloßen *Analogon* der Zu-

¹¹ «Bei dem, was notwendig ist, fragen wir nicht, warum es sei. Warum ein Triangel drei Seiten habe. Wohl aber: warum drei Seiten seien» (3837).

fälligkeit reden, wenn sich diese Unbegreiflichkeit auf die Dimension der Schöpfung bezieht.

Es ist nun interessant zu sehen, daß für Kant gerade hier das eigentliche Feld der Zufälligkeit zu sein scheint. Die Frage: Warum? stellt er nämlich in diesem Zusammenhang immer wieder. Solche Zufälligkeit (als Nichteinschbarkeit der Notwendigkeit) formuliert Kant z. B. in folgenden Sätzen: «Warum erscheinen wir nicht hier schon vor dem göttlichen Richter? Warum müssen wir erst sterben? Aber wenn man sich hier so tief ins Fragen einlassen wollte, so könnte man auch fragen: Warum hat das Pferd nicht sechs Füße und zwei Hörner?» (Poelitz 143).

Auf diese Zufälligkeit gehen ferner auch andere bei Kant vorkommende Fragen, welche den eben zitierten Fragen prinzipiell ohne Zweifel gleichzustellen sind (weil sie ebenfalls auf das Ding an sich gehen): die Frage etwa, «warum . . . der intelligibele Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe» (B 585), «warum ich z. B. [gerade] eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe» (Rel. inn. VI 21 Anm.; ähnlich auch 32). Genau dieselbe Zufälligkeit (als Unbegreiflichkeit in modaler Hinsicht) bemerkt Kant auch in anderem Zusammenhang: «Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes . . . , nur mittels der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu Urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind» (B 145 f.).

II. Das Analogon der Notwendigkeit

Wenn von einem Analogon der Zufälligkeit die Rede sein kann, so muß es auch möglich sein, den problematischen Begriff eines *Analogons der Notwendigkeit* zu konzipieren. Und zwar wird in kritischer Weise immer da von einem solchen die Rede sein müssen, wo in der Dimension des (selber immer bloß problematisch gedachten) Schöpfungsverhältnisses die Modalität eine *Notwendigkeit* zu sein scheint, – in *kritischer* Weise, denn diese Modali-

tät muß als ebenso uneinsehbar und unbeweisbar gelten wie die Relation (nämlich das Schöpfungsverhältnis), welche sie betrifft.

Die Sätze Kants, welche eine Notwendigkeit in der genannten Dimension aussprechen, sind immer in der Form der Unmöglichkeit, d. h. der Notwendigkeit des Nichtseins bzw. Nichtanderseins gehalten: «Ein anderes All der Dinge ist absolut unmöglich, eine andere Welt ist zwar an sich selbst möglich [= ohne Widerspruch denkbar], aber hypothetisch unmöglich» (5265). Es ist sofort klar, daß diese Unmöglichkeit keine gewöhnliche reale Unmöglichkeit ist, da uns ja gar keine Bedingung bekannt ist, sondern die Welt wird hier *in Analogie* zu Bedingungsverhältnissen *in* ihr als selber unter einer uns unbekannten Bedingung ihres So- und Nichtanderseins stehend betrachtet. *Kritisch* kann hier also nur ein *Analogon* der Unmöglichkeit und damit nur ein Analogon der Notwendigkeit (des Nichtanderseinkönnens) gemeint sein. Wir können also nicht gewiß sein, ob die behauptete Unmöglichkeit tatsächlich eine Unmöglichkeit ist oder nicht.

Dasselbe Analogon der Unmöglichkeit hat Kant übrigens auch in speziellerem Zusammenhange verwendet. Angesichts des Faktums, daß die Natur die Fortpflanzung gerade an so etwas wie zwei Geschlechter geknüpft hat, sagt er: «... So ist mir ... die Natureinrichtung: daß alle Besamung in beiden organischen Reichen zwei Geschlechter bedarf, um ihre Art fortzupflanzen, jederzeit als erstaunlich und wie ein Abgrund des Denkens für die menschliche Vernunft aufgefallen, weil man doch die Vorsehung hiebei nicht, als ob sie diese Ordnung gleichsam spielend, der Abwechslung halber beliebt habe, annehmen wird, sondern Ursache hat zu glauben, daß sie *nicht anders möglich* sei ...» (Brief an Schiller, 30. März 1795, XII 11; ganz ähnlich Anthr. § 31 C). Auf die Frage also: Warum gerade diese Art der Fortpflanzung, warum gerade so etwas wie zwei Geschlechter? folgt hier die Antwort der *Unmöglichkeit* einer anderen Ordnung der Dinge. Wie man klar sieht, versteht Kant diesen Satz jedoch *nicht* im Sinne einer objektiven Behauptung. Es ist vielmehr eine bloß *subjektive* Apodeixis, vollzogen mit dem *Analogon* der Kategorie (der Unmöglichkeit bzw. der Notwendigkeit); – das bloße *Analogon* der Notwendigkeit aber ist hier im Spiele, weil es sich um die Modalität eines objektiv-empirisch unvollständigen, nur nach *Analogie* problematisch komplettierten und angenommenen *Schöpfungs-*

verhältnisses handelt. Daß hier aber die genannte subjektive Apodeixis gerade auf *Notwendigkeit* und nicht auf Zufälligkeit geht, mag man einer gewissen *Unerträglichkeit* eines solchen Gedankens zuschreiben: wir sträuben uns, da (nämlich bei solchen Grundverhältnissen) das Werk des Zufalls zu sehen, obwohl diese Zufälligkeit ebensowenig widerlegbar wie jene Notwendigkeit beweisbar ist.¹²

Es muß hier bemerkt werden, daß Kant selbst es unterlassen hat, den kritischen Begriff der Analogie ausdrücklich auch auf die Modalkategorien anzuwenden. Kant macht zwar einige Male ausdrücklich eine analogische Anwendung der Kategorien auf andere Gebiete als die Natur oder Mathematik, z. B. auf den Staat. Aber dies ist eine relativ harmlose, fast spielerische analogische Anwendung der Kategorien, die mit dem *kritischen* Begriff der Analogie nichts zu tun hat. Was diesen harmlosen Begriff der Analogie betrifft, so kann man etwa die Kategorie der Relation analogisch auf den Staat, d. h. auf das Verhältnis der Bürger untereinander anwenden in *Analogie zur Wechselwirkung in der Natur*: «So kann ich mir, nach der *Analogie* * mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der wechselseitigen Anziehung und Abstoßung der Körper untereinander, auch die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts denken...» (KU § 90). Genau dieselbe analogische Verwendung dieser Relationskategorie liegt vor, wenn Kant andernorts sagt: «...3. die *Relation* der Handlungen, welche Zwangsgesetzen unterworfen sind, ist nicht die des Bürgers auf sich selbst oder auf Gott, sondern bloß auf andere Mitbürger, d. i. öffentliche Gesetze gehen auf äußere Handlungen; ...» (An Heinrich Jung-Stilling XI 10 Entwurf; andere, ähnliche Fassung abgedruckt in: Kant-Studien, Band XXIX [1924], S. 497). Gerade in diesem Zusammenhange aber nimmt Kant auch eine analogische Verwendung der Kategorie der *Notwendigkeit* vor, indem er an der angeführten Stelle wie folgt fortfährt: «...4. die *Modalität* der Gesetze ist, daß die Freiheit nicht durch willkürliche Zwangsgesetze, sondern nur die, ohne welche die bürgerliche Vereinigung nicht bestehen kann und die also in dieser schlechthin *notwendig* sind, eingeschränkt werde...». Auch in anderm Zusammenhang hat Kant in ähnlicher Weise von der Kategorie der Notwendigkeit und deren Gegenteil einen solchen analogischen Gebrauch gemacht (vgl. hierzu Rel. inn. VI 102; 1471a usw.).

Ohne nun hier zu untersuchen, ob es sich in den genannten Fällen tatsächlich um einwandfreie Analogien handelt oder nicht, so ist doch klar, daß *dieser* analogische Gebrauch der Kategorien ganz und gar nicht mit der oben gemachten *kritisch-analogischen* Verwendung der (reinen) Kategorie identisch ist.

¹² Übrigens ist zu bemerken, daß das Kant unbekannte Phänomen der *Parthenogenesis* die Sachlage nur noch rätselhafter macht.

III. Vom gegenseitigen Verhältnis der (kritischen) Analoga von Zufälligkeit und Notwendigkeit

Wie oben bereits bemerkt, können wir die Modalität von auf Grund von Analogie problematisch angenommenen Verhältnissen ebenfalls nur problematisch annehmen. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn vom gleichen Schöpfungsverhältnis die Notwendigkeit gerade so gut wie die Zufälligkeit behauptet werden – keine von beiden jedoch objektiv bewiesen werden kann. Es mag daher ratsam sein, hier nicht leichtfertig den einen oder andern Modalcharakter vorzugsweise zu behaupten. Kant selbst ist sich über diese Situation vollkommen im Klaren. Dies geht z. B. deutlich hervor aus Kants Stellungnahme gegenüber der Frage, ob die Vernunft des Menschen mit seiner sonstigen Organisation auf *notwendige* oder bloß *zufällige* Weise zusammenhänge. Er bemerkt nämlich kritisch¹³: «daß die menschliche Vernunft bei *einer andern Form* der Organisation auch nur *möglich* wäre, ... kann ebenso wenig jemals eingesehen werden, als daß sie bei der gegenwärtigen Form *allein* möglich sei. Der vernünftige Gebrauch der Erfahrung hat auch seine Grenzen. Diese kann zwar lehren, daß etwas so oder so beschaffen sei, niemals aber, daß *es gar nicht anders sein könne*: auch kann keine Analogie [vgl. hierzu Anthr. §§ 96 und 100] *diese unermessliche Kluft zwischen dem Zufälligen und Notwendigen* * ausfüllen» (Rez. VIII 57).

In der Tat ist es jedoch so, daß die *Notwendigkeit* (hier immer: das *Analogon* derselben) einen obzwar unbeweisbaren *Vorzug* aufweist, denn «man kann sich gar kein Dasein vorstellen (einstimmig mit der Vernunft), welches mit dem Nichtsein gleich möglich ist»¹⁴ (3830 Ende). Da das Faktum doch einmal da ist, so scheint es, es müßten auch die Gründe für sein Dasein diejenigen für sein Nichtsein überwiegen. Das Faktum spricht zugunsten einer gewissen Notwendigkeit: weil es eben doch so und nicht anders ist. Dies kann sogar zur Frage führen, ob denn nicht alles, was ist, (absolut) notwendig ist. In der Tat kommt dieser Gedanke bei Kant in einer vereinzelt Bemerkung vor: «Auf solche Weise wäre vielleicht alles absolutnotwendig ...» (5717).

¹³ Übrigens ein Höhepunkt echter Kantischer Kritik.

¹⁴ Hier heißt es weiter: «Dieses ist auch als eine Schwierigkeit für den rationalen Begriff der Freiheit anzusehen».

IV. Zusatz: Analoga anderer Modalkategorien

Die Frage liegt nahe, ob es denn nicht auch Analoga *anderer* Modalkategorien gebe. Für die Unmöglichkeit ist dies bereits gewiß, trat uns doch oben das Analogon der Notwendigkeit immer in der Form der *Unmöglichkeit* entgegen, die also selbst nichts anderes als ein *Analogon* der Unmöglichkeit sein konnte.

Was aber den Begriff eines Analogons der *Möglichkeit* betrifft, so ist dieser nicht weniger sinnvoll. Auch er läßt sich mit Leichtigkeit konzipieren und problematisch anwenden. Er muß gemeint sein, wenn von der «Möglichkeit» des *Raumes* oder der *Zeit* die Rede ist, wenn mit dieser Möglichkeit mehr als der bloße Schluß aus der Wirklichkeit verstanden wird. Denn die Bedingungen, mit denen zusammenzustimmen diese Möglichkeit ausmachen würde, liegen genau in der (immer problematisch angenommenen) Dimension der *Schöpfung*. Wir können also von der Möglichkeit des Raumes und der Zeit entweder *gar nicht* (infolge des durch ihren Totalitätscharakter verursachten Mangels an angebbaren Bedingungen) oder im Sinne des *bloßen Schlußes aus ihrer Wirklichkeit* oder schließlich eben im Sinne eines *Analogons* reden.

Ein eindeutiger Fall eines Analogons der Möglichkeit liegt vor in der berühmten Frage der «möglichen Welten»: Kant hat sich mit ihr beschäftigt: «Es fragt sich, ob nicht gar nur eine einzige Welt möglich sei» (3830). Auf eben diese Dimension oder doch allgemein auf die Dinge an sich gehen überdies auch Fragen wie die, «ob es möglich sei, daß gar nichts sei» (5564). Da ist offensichtlich weder die bloß *logische* noch die *reale* Möglichkeit gemeint, sondern ein Begriff der Möglichkeit, der keine Erfahrungsbedingungen enthält.

Ein problematisch-unbeweisbares Analogon der *Unmöglichkeit* enthalten übrigens auch Sätze wie: Gott kann nicht betrügen. Kant sind solche Gedanken nicht fremd: Gott kann nach ihm *unmöglich* Urheber eines der Moralität entgegengesetzten Werkes (Wunders) sein. So sagt Kant, «daß, wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erscheinung desselben geboten vorgestellt wird, das doch gerade der Moralität widerstreitet, bei allem Anschein eines göttlichen Wunders, *es doch nicht ein solches sein könne* * (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er solle seinen, so viel er weiß, ganz unschuldigen Sohn töten)» (Rel. inn. VI 87). Wie

man sieht, enthält dieser Möglichkeitsbegriff als Bedingung die Moralität, angewandt auf Gott. Daß es sich hier wiederum nicht um eine beweisbare Unmöglichkeit handelt, liegt auf der Hand – mag auch die Annahme des Gegenteils (d. h. der Möglichkeit eines moralwidrigen Handelns Gottes) noch so sehr der Vernunft widersprechen und geradezu «der salto mortale der menschlichen Vernunft» sein (Rel. inn. VI 121). Die genannte Unmöglichkeit ist also als bloß problematischer Begriff durchaus nur den *Analogia* der Unmöglichkeit, wie wir sie oben antrafen, gleichzusetzen.

D. DER BEGRIFF DER ABSOLUTEN NOTWENDIGKEIT

I. Das Ungenügen der relationalen Arten der Notwendigkeit

Ein Begriff bleibt nun noch übrig, der obwohl er schon vorkam (vgl. oben 2. Teil), nun noch besonders betrachtet werden muß. Es ist dies der Begriff der *absoluten* Notwendigkeit.

Die zwei von uns früher behandelten Arten von Notwendigkeit waren beide relationaler Art: es handelte sich entweder um die Notwendigkeit des *Bedingten* oder um die Notwendigkeit als *Bedingung*. Nun sind aber beide dieser relational-verständlichen Arten von Notwendigkeit für unser Erkennen und Denken mit einem Ungenügen behaftet: weil das auf solche Weise Notwendige in modaler Hinsicht den Mangel eines ungetilgten Restes von *Zufälligkeit* aufweist. Das Zeichen dafür ist: bei allem auf relationale Weise Notwendige können wir immer noch nach dem *Warum* seines Daseins fragen. Um die Erkenntnis jedoch vollauf zu befriedigen, müßten wir zu einem Punkte gelangen, wo diese Frage nicht mehr gestellt werden kann, weil das Zufällige «etwas außer sich erheischt, was nicht mehr weiter an einem andern Ringe hänge» (4180). Das Dasein der zufälligen Dinge (im weitesten Sinne verstanden: auch das Analogon der Zufälligkeit ist darin inbegriffen) ist also «nicht komplett begreiflich, wofern nicht ein Wesen angenommen wird, bei welchem die Frage: warum? aufhört, d. i. was für sich selbst notwendig ist *» (4117). Es ist somit die Annahme eines Wesens nötig, daß nicht bloß auf eine relative, d. h. auf etwas *Anderes* bezogene Weise, sondern das auf *absolute*

Weise, d. h. an sich selbst notwendig ist, indem es «keinen Platz zum *Warum* mehr übrig läßt» (B 612).

Suchen wir nun nach einem solchen Wesen, so zeigt sich, daß sogar diejenigen Dinge, welche als *Bedingung* notwendig sind, ohne ihrerseits wiederum auf angebbare Weise bedingt notwendig zu sein, zu einem solchen absolut-notwendigen Wesen *nicht taugen*: weil die Frage nach dem Warum ihres Daseins immer übrig bleibt, mögen wir dabei auch nicht weiter als bis zu einem Analogon der Zufälligkeit gelangen. Diese Untauglichkeit sieht Kant z. B. sehr klar bei *Raum* und *Zeit*: «Des Raumes und der Zeit [absolute] Notwendigkeit kann nicht bewiesen werden, sondern nur als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Dinge der Form nach» (5500). Diese Bestreitung der absoluten Notwendigkeit des Raumes und der Zeit stützt sich darauf, daß ich sie mir auch als nichtexistierend wenigstens denken kann: «denn ich kann mir alles wegdenken; das Gegenteil [des Daseins] von allen Dingen ist möglich, denkbar (sozusagen: ein ewiges Nichts); es widerspricht sich in meinem Begriffe darin gar nichts» (Poelitz 41). Die so verstandene Zufälligkeit, d. h. Untauglichkeit von Raum und Zeit zur absoluten Notwendigkeit betont Kant auch in einer Anmerkung, die er in sein Handexemplar der Kritik d. r. V. eingetragen hat. Hier steht bei der Stelle, wo vom zweiten Raumargument die Rede ist (B 38), welches vom Raum als einer notwendigen Vorstellung handelt, folgende Notiz: «Der Raum und die Zeit führen in ihrer Vorstellung zugleich den Begriff der Notwendigkeit mit sich. Nun ist dieses keine Notwendigkeit eines Begriffs. Denn wir können beweisen, daß die Nichtexistenz desselben [sc. des Raumes] nicht widerspreche. Auch kann Notwendigkeit nicht in der empirischen Anschauung liegen. Denn dies kann zwar den Begriff der Existenz, aber nicht der notwendigen Existenz mit sich führen. Also ist diese Notwendigkeit gar nicht im Objekt – objektiv; folglich ist sie *nur eine dem Subjekt notwendige Bedingung* * vor allen Wahrnehmungen der Sinne»¹⁵

¹⁵ Wie man sieht, benützt Kant das Fehlen von absoluter Notwendigkeit bei Raum und Zeit als Argument für die Behauptung ihrer *Idealität* (Phänomenalität). Dies bestätigen auch andere Stellen. So heißt es einmal: «Die Dinge im Raum sind alle an die Bedingung des Raumes a priori gebunden. Wäre dieser etwa an sich selbst, so wäre er auch [absolut] *notwendig* und Gott

(Erdmann, Nachträge N. XVII, zit. bei H. Vaihinger: «Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft», Bd. 2, S. 187). Die so charakterisierte Notwendigkeit des Raumes (und der Zeit) meint also Kant, wenn er sagt: «Das, was ohne reale Bedingung notwendig ist, kann doch als Bedingung notwendig sein, welches gleichwohl *keine absolute, sondern restriktive Notwendigkeit ist* *» (5567). Was aber für Raum und Zeit gilt, das muß auch für die *Materie* gelten: «Die Philosophen des Altertums sahen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber nach dem Urteile der gemeinen Vernunft als ursprünglich und notwendig an. Würden sie aber die Materie nicht als Substratum der Erscheinungen *respektiv* *, sondern *an sich selbst* ihrem Dasein nach betrachtet haben, so wäre die Idee der absoluten Notwendigkeit sogleich verschwunden. Denn es gibt nichts, das die Vernunft an dieses Dasein schlechthin bindet, sondern sie kann solches jederzeit und ohne Widerstreit in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die absolute Notwendigkeit» (B 645).

Da also im Felde unserer Erfahrungserkenntnis offensichtlich überhaupt nichts gefunden werden kann, dessen Dasein Anspruch auf absolute Notwendigkeit machen könnte, deswegen, weil nichts gefunden werden kann, was nicht noch einen untilgbaren Rest von Zufälligkeit aufweist, weil dazu keine Frage nach einem *Warum* übrig bleiben darf, relational ausgedrückt: weil hierzu etwas ein «Grund, der keine Folge ist» (4496) sein müßte, so folgt, «daß ihr das Absolutnotwendige *außerhalb der Welt* annehmen müßt» (B 645). «*In der Welt* * gibt es keine absolute Notwendigkeit» (5373).

II. Die Idee der absoluten Notwendigkeit

Man sieht, daß dem Begriffe eines absolutnotwendigen Wesens genau genommen *zwei* Hindernisse im Wege stehen: 1. die *Vernunft* und 2. die *Erfahrung*. Die *erste*, weil sie an kein Dasein so gebunden ist als daß es ihr gelänge, dessen Nichtsein sich als unmöglich zu denken, die *zweite*, weil es ihr nicht möglich ist, in der Welt bei einem letzten Grunde, der keine Folge mehr wäre,

auch an das Dasein in demselben gebunden» (6285). «Raum und Zeit sind *zufällige* * Formen unserer eigenen Anschauung» (6214).

stehen zu bleiben, also auch bei keinem, der in modaler Hinsicht nichts mehr zu wünschen übrig ließe, d. h. keine Zufälligkeit mehr aufwiese. «... Die absolute Notwendigkeit eines Dinges können wir weder aus der Vernunft noch Erfahrung einsehen». So sehen wir, daß es offensichtlich unmöglich ist, «unseren Verstand über diesen Punkt zu *befriedigen*, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu *beruhigen*» (B 640 f.), müssen fehlschlagen, denn wir können nicht davon ablassen, dasjenige zu suchen, «dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält» (B 613).¹⁶

Ist nun «der Begriff des unbedingt notwendigen Wesens... der unvermeidlichste und doch unerreichbarste Begriff der menschlichen spekulativen Vernunft» (6282), so bleibt uns jedoch noch die Möglichkeit, diesen Begriff der absoluten Notwendigkeit wenigstens als einen *problematischen* «conceptus terminator» (4039) zu verwenden. Dieser problematische Begriff ist als *necessitas noumenon* nichts anderes als eine *Idee*. Sie ist gemeint, wenn Kant sagt: «Die absolute Notwendigkeit ist ein Grenzbegriff, weil ohne ihn keine *completudo* in der Reihe des Zufälligen sein würde. Dieser Grenzbegriff aber ist selbst problematisch und kann a priori nicht erkannt werden, weil er ein *conceptus terminator* ist, auch nicht a posteriori eingesehen werden, denn das heißt nicht einsehen, auch nicht unmittelbar; er ist also problematisch» (4033).

Diese kritische Reduktion des Begriffs der absoluten Notwendigkeit zu einem bloß problematischen Begriff verhindert jedoch nicht, daß dies für uns die weitaus erregendste und eindrucklichste aller Ideen ist. Auf Kant hat diese Idee immer einen ganz besonderen Eindruck gemacht. «Das Dasein eines absolut notwendigen Wesens ist der abysus für die menschliche Vernunft» (Heinze 705): «Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann

¹⁶ «Die absolute Notwendigkeit [= das absolut notwendige Wesen] besteht darin, daß etwas 1. keine Folge von einem andern, 2. ein Grund von allem andern ist» (4405).

sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit wie die kleinste schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen» (B 641).

III. Modalität überhaupt

Wir haben schon früher gesehen (2. Teil, am Ende), daß Kant es zu vermeiden sucht, die Unmöglichkeit der *Erkenntnis* eines absoluten Wesens zugleich für die Unmöglichkeit dieses Wesens *selbst* auszugeben. «Die absolute Notwendigkeit ist . . . zu erkennen ganz unmöglich, ob wir gleich ihre Unmöglichkeit nicht einsehen» (Poelitz 28). In der Tat ist es jedoch so, daß auf Grund unserer Modalkategorien nicht nur die *Erkenntnis* eines Wesens, das wir mit dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit bezeichnen, unmöglich ist, sondern tatsächlich auch dieses Wesen *selbst*. Es handelt sich um eine echte Unmöglichkeit auf Grund von Modalkategorien bzw. auf Grund des gegenseitigen Verhältnisses zweier Modalkategorien (siehe oben S. 77). Diese Unmöglichkeit läßt sich nun allerdings auf *zweifache* Weise interpretieren, und zwar entweder als absolute Unmöglichkeit oder als bloß phänomenale Unmöglichkeit. Und hier unternimmt es nun Kant, die bloße *Phänomenalität* dieser Unmöglichkeit zu beweisen, indem er die Unfaßbarkeit der Idee eines absolut notwendigen Wesens auf eine subjektive Eigentümlichkeit bloß *unseres* Erkenntnisvermögens zurückführt. Die eigentliche Begründung dieser Ansicht hat Kant im § 76 der Kr. d. U. zu geben versucht (siehe oben, 2. Teil, Ende). Kant stellt unserem Erkenntnisvermögen kontrastierend einen anschauenden Verstand entgegen, der zwischen Zufälligkeit und Notwendigkeit gar nicht unterscheidet, weil er «zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit . . . keinen Unterschied» (6020) findet, der also auch keine Schwierigkeit haben kann, sich eine absolute Notwendigkeit zu denken.

Kant macht übrigens von diesem Begriff eines anschauenden Verstandes, der keinen Unterschied zwischen Modalkategorien kennt, auch in anderem Zusammenhang Gebrauch. In dem kleinen Aufsatz «Über partikuläre Providenz» ist davon ein Beispiel anzutreffen. Auf den Einwand, «daß, wenn alles bloß Mittel zu dem *einen* großen Zwecke der Gottheit ist, es dadurch notwendig gemacht wird, und also die Zufälligkeit z. B. der Schicksale¹⁷ der Menschen aufhört», gibt Kant zu «bedenken, daß bei der Gottheit der Unterschied zwischen möglich, wirklich und notwendig wegfällt»¹⁸ (zit. nach Ausgabe Cassirer IV 525).

¹⁷ Was Kant unter der Zufälligkeit der Schicksale versteht, kann man etwa folgender Reflexion entnehmen: «Ein Zufall (Glück), welches an einen Menschen geheftet sei, ist ein Unding. Selbst unter einer göttlichen Vorsehung ist das Glück der Menschen sehr stark dem Zufall überlassen, d. i. dem Einflusse vieler Ursachen, die auf die Person und deren Verdienst nicht gestimmt sind und die der Mensch nicht unter eine Regel bringen kann» (5372). Hierzu ferner 4354!

¹⁸ Mit dieser allzu summarischen Antwort wird sich allerdings wohl kaum jemand zufrieden geben.

CURRICULUM VITAE

Am 1. April 1927 wurde ich, Guido Federico Schneeberger, in Mailand geboren als Sohn des (jetzt in Dulliken wohnhaften) Kaufmanns Fritz Schneeberger von Langenthal und seiner Ehefrau Sima geb. Rosenblatt. Nach dem Besuche der Primarschule in Burgdorf und Dulliken absolvierte ich das Progymnasium in Olten und besuchte anschließend das Gymnasium in Solothurn, wo ich im September 1946 die Maturitätsprüfung bestand.

Vom Oktober 1946 bis Juli 1951 studierte ich an der Universität Basel in der Hauptsache Philosophie, Psychologie und Ethnologie. Ich habe an Vorlesungen und Übungen teilgenommen der Herren Professoren Barth, Bühler, Jaspers, Jost, Kunz, Lüdeke, Meier, Muschg, Ranke, Schmalenbach, Speiser und Stein. Bei der Abfassung der Dissertation war ich des Einverständnisses und der Ratschläge des Herrn Prof. Dr. K. Jaspers teilhaftig, dem ich hier meinen besten Dank ausspreche.